

三論宗の基礎的研究

伊藤隆壽
〔著〕

大蔵出版

弥勒上下經遊意十重

第一序王 第二明釋 第三釋經末以遊

出 第四論因果 第五明世久遠 第六論成

道者位 第七釋三會度人多少 第八論興釋

迦同將涅槃 第九明教大小 第十釋雜料簡

序王

諸佛出世為大由緣故居初度心不三之地尊
聖子云可得大來於諸法万行致成上免事焉諸
天子說服者波羅密或五十六億七千万歲時下
閻浮提成檀覺故前佛後佛八相成道紹位紹
尊皆是一生補處故前記釋迦次後弥勒明
此菩薩切于地之最上行踰三惡之上方當政祇
斯近焉彼浮圖人壽昂八万四千四百一十二歲
現乃若華散草浮空為地寶藏神珠盈覽遊
陌三會說法道樹天人一切若子倍无生忍也
第二釋名 此經者具存胡音應言佛陀般

『弥勒上下經遊意十重』卷頭（大須文庫所藏）

大乘三論師資傳
 支佛法傳來必有緣由諸宗分派非无依第且就
 經論示其稟 初起天竺文殊淨名以爲祖師焉
 身龍樹提婆元者世龍清相續并兼法如北居士
 次爲聖師授項曰
 文殊淨名爲高祖
 元者天親及青目
 請并兼法爲聖師
 香山宗根
 國書院經藏
 大須文庫

『大乘三論師資傳』（大須文庫所藏）

方言義私記
 東南雜錄
 國書持世官
 意言言有隨衆生，仇病不月，且所設之言，感言，何介此，于傳有
 何，亦為答初傳，依吉祥，法華廣疏，意傳，即方便，隨疏，言有衆
 生，所緣，方感，也便者，如來，通化之法也。傳傳言言有且
 事也。依此，示文傳也，何且就初傳言有衆生，所緣，方感者何

『方言義私記』（大須文庫所藏）

本書を謹んで

恩師

平井俊榮先生の

御真前に捧げます

まえがき

本書は、筆者が一九七一年から一九八一年に発表した三論宗に関する論文に新稿を加え、一書として刊行するものである。書名を「基礎的研究」としたのは、一部を除き三論宗の文献についての研究であり、思想教学の問題には及んでいないからである。

各章節の内容は、原則として旧稿をそのまま収録したのであるが、発表後から時間の経過があり、その間に研究が進展した問題や、筆者自身の見解の変化もあって、加筆訂正を要するところについては、文章の補足や註記の追加を行った。従って、旧稿のままではない論考もあることを諒としていただきたい。また、一九八一年以降現在に至るまでの研究成果について、充分反映できていない点は、ご容赦いただきたいと思う。なお、一書としてまとめる上で、当然ながら表記や註記の統一を図り、誤字脱字等の訂正を行った。以下に、本書の内容について説明しておきたい。

序説は、中国三論学派と日本三論宗の研究状況と研究課題について、一九八一年の時点でまとめたものである。ここに掲げた課題の一部については研究が進んだものがあり、本書で解明を試みた問題もある。しかし、未だに研究されていない課題が多い。

第一部には、日本三論宗に関する論考を収録した。第一章は、日本への三論宗の伝来と受容について、従来は凝然の『三国仏法伝通縁起』等によって説明されて来たが、新たに発見した元興寺円宗の『大乘三論師資伝』を加えて考察した。また、三論教学の大成者とされる中国三論学派の吉蔵に至る、撰山三論学派の第一祖は「道朗」であるというのが日本三論宗の伝統説であるが、その根拠は慧均の『大乘四論玄義記』の記述に依ることを指摘し、近代学者の主張した「僧朗」説は誤りで、伝統説である「道朗」が正しいことを論証した。第二章は、興福寺維摩会の講師の所属寺院・所属宗派、その時代による人数の変化などの分析により、南都諸宗の盛衰の一端を明らかにし、特に三論宗

の状況について考察を加えた。第三章は、元興寺智光の撰述書について、特に散佚したものについて考察を加え、奈良時代の仏教学の一端を明らかにした。第四章は、奈良から平安時代初頭の大安寺安澄の『中論疏記』（吉蔵『中観論疏』の註釈書）に引用される文献の整理を行い、安澄が学問僧として優れた存在であったことを示し、現在は散佚して伝わらない多数の文献を引用する点において、資料的価値が高いことを明らかにした。

第二部は、三論宗の四点の文献について、その著者や成立の問題を考察したものである。第一章は、慧均『大乘四論玄義記』の著者及び思想教学について考察した。大日本統藏経などでは、『唐 慧均』の作とされていて、近年に至るまでそのように扱われている。筆者は、中国僧の作とするには疑問に思われる点が多いのに気づき、一九七〇年代より新羅撰述ではないかと考えていたが、二〇〇六年になって、当時韓国木浦大学校教授で現在は東国大学の崔鉉植教授が、『百濟撰述説』を発表された。筆者は、崔教授の新説を検討し、また自身の考えも再考した上で、新たに百濟撰述説に有利な根拠を見出したので、それを加えて崔教授の学説を追認した。この章の第一節「問題の所在——特に作者について」と、第七節「百濟撰述説と課題」は新稿である。第二章は、大正新脩大藏経等で、吉蔵撰とされている『弥勒経遊意』は、実は慧均の『弥勒上下経遊意』が、日本において、それも近代になってから吉蔵の作として誤り伝えられたことを明らかにした。第三章は、右と同様に吉蔵撰とされて来た『大品遊意』は、慧均の『四論玄義』の「般若義」が抜き出されて、現行本のような名前が付され、当初は胡吉蔵撰とか隋吉蔵撰などの撰号が付されることなく流布されたものであろうと推察した。第四章は、吉蔵の作として重んじられ学習された『大乘玄論』についての論考である。『大乘玄論』は、吉蔵の真撰とするにはあまりにも問題が多すぎる。本書では、第四節「大乘玄論」全義科の疑問点、及び第五節「結論——仮説としての日本編纂説」の二つの新稿を加えて論じた。

第三部は、名古屋市の大須文庫（真福寺文庫とも称される。大須観音宝生院内）の調査によって発見した三論宗文献のうち、特に重要と思われる文献四点の解題と全文の紹介をしたものである。第一は、慧均『弥勒上下経遊意十重』である。従来、吉蔵撰とされてきた『弥勒経遊意』（大正蔵三八巻所収）には、吉蔵の撰とするには多くの問題点があ

る。第二部第二章で述べた通りである。本文献の発見により、大正蔵經所収本は、慧均の書が吉蔵の撰述書として誤り伝えられたものであることが決定的となった。第二は、香山宗『大乘三論師資伝』である。香山宗は、平安時代初期の元興寺円宗のことで、鎌倉時代初期の成立と考えられる『三論祖師伝集』や凝然が参照していた。しかし、散佚したものと思われていた。三論宗の日本への伝来や師承などについて記述する現存最古の文献である。第三は、実敏『二諦義私記』である。実敏は平安初期の西大寺の学僧であるが、大安寺安澄に受学した人である。平安時代には各種の法会や講会が盛んで、各宗の学僧が「私記」という名称で自宗の教学についての見解を述べていた。本文献は、そのような時代に三論宗の二諦義について私見をまとめたものである。中国で成立した三論教学が、日本でどのように受容され解釈されたかを知る上で重要な文献である。第四は、観理『方言義私記』である。観理は、平安初期に東大寺東南院に住した。第三の実敏の書と同様に、三論宗の教学において二諦義と共に重んじられた「方言義」について自己の見解を述べたものである。しかも、「方言義」は他宗にはない三論教学独自の内容で、吉蔵等の教学がいかに関与され、議論され、そして展開されたのかを知る上で重要である。本文献は、本書において初めて全文が明らかにされる。

最後に、付録として、一九九六年に作成した「三論宗関係典籍目録」を収録した。多少補足した文献もあるが、近年の各寺の調査によって存在が明らかになった文献は網羅することが出来ていない点を、お断りしておきたい。

振り返ってみると、筆者が中国仏教を専攻し、主に吉蔵を中心とする三論学派の研究に従事することになった契機は、恩師である平井俊榮先生のご指導を仰いだことによる。筆者が駒澤大学仏教学部三年の後半頃、卒業論文のご指導をお願いするために先生の研究室を訪ねた。卒論のテーマは漢訳『中論』の研究であったが、小川弘貫先生のご紹介もあって、平井先生はご指導を快諾して下さった。その時先生が、課外ゼミで吉蔵の『中観論疏』を読んでいるから君も参加しなさい、とおっしゃられた。筆者はその頃漢文を満足に読むことが出来なかったが、先生のお言葉に従い先輩諸氏の末席に加えていただいた。この時点で筆者の研究領域は中国仏教となり、吉蔵の著書に取り組むことに

なった。吉蔵の書を読むにつれて、批判対象となっている『成実論』や成実論師にも関心をもつに至り、『四論玄義』にも注目した。また、日本三論宗にも興味を抱いたのである。本書に収録した諸論考は、大学院博士課程の後半と、その後の九年間に書かれたものである。研究者として駒澤大学に奉職するに至ったのも、ひとえに平井先生のご恩師である小川弘貫先生と平井先生のお蔭である。両先生との出会いがなければ、研究者としての自分はありません。ここに改めて衷心より感謝の誠を捧げたい。

本書は、学者としては未だ駆けだしの頃の論考を集めて一書としたものであり、その内容は拙く恥ずかしい限りであるが、平井先生のご指導なくしてはあり得ないもので、そのご学恩に報いるには不十分であるが、謹んで奉呈させていただきたいと思い、昨年の四月十二日に目次をお送りして、ご了承をお願い申し上げた。ところが、今年夏、校正の最中の八月五日に御遷化されたのである。痛惜の極み、衷心より哀悼の意を捧げたい。

筆者が、駒澤大学を二〇一〇年三月末で退職し、五年を経過してから、三論宗に関する旧稿を一書にまとめようと決断するについては、いくつかの動機・理由があった。一番大きな動機は、退職に際して、在職中に親しくして下さった方々から、論文集の刊行を期待している、と激励を受けたことである。しかし、体調不良で退職した身にはその意欲はなく、期待に応えるべくすぐ作業に取り掛かることは出来なかった。また体調の他に、前著『中国仏教の批判的研究』（一九九二年、大蔵出版）を刊行した時点で、過去の自分の論文は価値なきもの、捨てるべきもの、と考えるに至っていたことも意欲を削いだ。二つ目の理由は、論集の出版を、と言われた当初は、右のごとくであったが、改めて旧稿を見ると、本書に収録した初期の論考は、文献研究・書誌的研究が多く、自身の研究上の立場や時間的経過にもかかわらず、参考論文・研究資料として幾分なりとも利用でき役立つのではないかと考えるに至り、またそのことを周囲から教えられるところもあって、一書にまとめようかと考えるようになった。そして三つ目の理由になるが、二〇一四年後半頃より幸いに体調が少し落ち着いてきて、ようやく旧稿を整理しようという気持ちになり、その年の十一月より着手したのである。退職時より筆者を何度も励まして下さったのは、創価大学教授の菅野博史先生

であった。若い人達のためにも、分散して発表された論文を一冊にまとめて欲しいと。また、当時の大蔵出版編集部
の井上敏光氏も声を掛けて下さった。御兩人に感謝申し上げたい。

また、大須文庫の調査は、一九七六年三月に初回の調査をし、以後一九八五年三月までの十年間、都合十一回の調
査を実施した。この内、一九八二年と一九八三年の二回は、駒澤大学特別研究助成金の交付を受けた。さらに、この
調査を許可して下さった大須文庫を管理されている宝生院様、調査に同行し協力して下さい、当時駒澤大学大学院
生で現在は愛知県長久手町、前熊寺住職である鶴見良道師と駒澤大学教授、奥野光賢氏の両名、そして妻、良子に心
より感謝申し上げます。

最後になるが、本書の出版を快諾して下さい、大蔵出版の石原大道社長に深く感謝申し上げますと共に、一書として
の体裁を整え、出典の確認・表記の統一など筆者の至らぬところを補って下さり、大変お世話になった編集長の上田
鉄也氏と編集部岡村成美氏に心より感謝申し上げます。

二〇一七年十一月十日

高島町 自性院にて

著 者

目次

序 説——三論学派と三論宗……………	17
第一部 日本三論宗に関する研究……………	31
第一章 日本への三論宗の伝来と受容……………	33
第一節 三論宗の伝来について……………	33
第二節 三論宗学系史に関する伝統説の成立——特に中国三論学派について……………	47
第二章 興福寺維摩会と諸宗……………	81
第一節 序……………	81
第二節 講師の所属寺院と宗派……………	82
第三節 維摩会と三論宗……………	90
第四節 結 び……………	99
第三章 智光の撰述書について……………	105
第一節 問題の所在……………	105

第二節 智光の住処と呼称 106

第三節 撰述書の整理 110

第四節 安澄の引用する「述義」の検討 118

第五節 結語 124

第四章 安澄の引用する諸註釈書の研究…………… 131

第一節 はじめに 131

第二節 安澄の周辺 132

第三節 引用書の概要と形態 136

第四節 古逸書について 142

第五節 おわりに 155／付表 安澄の引用書一覧 156

第二部 三論宗の文献研究…………… 173

第一章 慧均『大乘四論玄義記』の研究…………… 175

第一節 問題の所在——特に作者について 175

第二節 『大乘四論玄義記』の構成と基本的立場 184

第三節 三論教学における初章中仮義 202

第四節	仏性説の概要	284
-----	--------	-----

第五節	「仏性義」の考察	288
-----	----------	-----

第六節	『大乘四論玄義記』逸文の整理	301
-----	----------------	-----

第七節	百済撰述説と課題	332
-----	----------	-----

第二章 『弥勒経遊意』の疑問点……………363

第一節	問題の所在	363
-----	-------	-----

第二節	全体の構成と主眼	365
-----	----------	-----

第三節	吉蔵における『弥勒経』の扱い	368
-----	----------------	-----

第四節	仏滅年代等の記述について	370
-----	--------------	-----

第五節	用語の特徴——『四論玄義』との一致	372
-----	-------------------	-----

第六節	『遊意』を参照している例	374
-----	--------------	-----

第七節	結 論	381
-----	-----	-----

第三章 『大品遊意』考……………387

第一節	はじめに	387
-----	------	-----

第二節	内容構成	388
-----	------	-----

第三節 引用経論等——慧均との類似 392

第四節 学説の引用——慧均との相応 395

第五節 経題釈等の考察 400

第六節 結論 427

第四章 『大乘玄論』成立の諸問題…………… 433

第一節 『大乘玄論』「八不義」の問題 433

第二節 「二諦義」との重複について 442

第三節 『中観論疏』との比較検討 446

第四節 『大乘玄論』全義科の疑問点 464

第五節 結論——仮説としての日本編纂説 479

第三部 大須文庫所蔵の三論宗文献…………… 489

第一 均僧正『弥勒上下経遊意十重』…………… 494

解題 494

弥勒上下経遊意十重 504

第二 香山宗『大乘三論師資傳』……………531

解題 531
大乘三論師資傳 538

第三 實敏『二諦義私記』……………559

解題 559
二諦義私記上 575
二諦義私記下 603

第四 觀理『方言義私記』……………629

解題 629
方言義私記端 641
方言義私記末 675

付録……………707

三論宗關係典籍目錄 707

三論宗の基礎的研究

序 説——三論学派と三論宗

はじめに、右の副題について一言しておきたいと思う。この題目で意図したことは、学派と宗の名を云々しようとするものではなくて、「学派」の名によつて、中国の三論教学とそれを学んだ人々を、「宗」の名によつて、日本の三論教学とそれを専攻した人々の集団を示そうとしたものである。古くから、中国、日本を通して三論宗と呼んでいたが、中国に関しては「宗」ではなく、「学派」とするのが適切であるとの指摘がなされたわけで、これは厳密にはその通りである。また、日本については、当初「衆」が用いられていた。この「衆」は、恐らく中国の隋代の十地衆、大論衆などの五衆や二十五衆に範を取る呼称であろう。つまり特定の経論を専攻する研究グループを「衆」と称したわけで、日本では修多羅衆・三論衆・律衆・撰論衆・成実衆などがあつた。これらは、奈良の各寺に設置されて一定の保護を受けていた。それが東大寺の造営を契機として、いわゆる南都六宗が成立する。この「宗」は、現在の宗派とは性質を異にし、やはり中国の学派的性格をもつが、しかし、独立した学衆・学団として認められ、財政上の国家的保護のもと、年分度者、学習内容等が定められていたことを考えれば、日本の場合は、三論宗としてもよいであろう。副題は、このような点を考えてのことと理解していただきたい。

一、三論学のとらえ方

「三論学」ということは、昭和四十年代（一九六五年頃より）になって、ようやく言われるようになったことで、天

台学や禅学、あるいは禅宗史などと同列には行かない。つまり、一般に学界において、三論学と称して一応通じるようになったのは一九七〇年代以降のことだと思われる。これは、駒澤大学の平井俊榮先生の功績であり、学問領域としての基盤が築かれたのである。^①

三論学は、中国・日本における三論に関する研究全般を指すものとして、現在では一般に認められているが、三論の学であるから、『中論』『十二門論』『百論』の学ということで、インド仏教の領域も入る表現である。しかし、『三論』の称が中国で成立したという点において、今は「三論の学」を、三論の原典研究の意味ではなく、中国仏教の領域として、歴史学及び思想史の立場からの研究分野として考えたいと思う。従来の研究は、中国仏教史の一コマとして、『三論宗』『三論・四論の研究』『三論の講究者』などのテーマのもとで関説されるというのがほとんどであった。これは、歴史学的研究の立場から、中国における三論研究の歴史をたどり、その発展・展開をあとづけ、その中国仏教史上における意義を明らかにするものである。つまり三論の研究史である。これは、鳩摩羅什の翻訳から始まるわけで、三論研究の展開ということは、研究者をたどる、ということになり、三論研究者の系譜を明らかにすることが第一となる。この点に関する研究が、過去の研究における主要なるものであった。宇井伯寿・伊藤義賢・境野黄洋などの中国仏教史における言及が代表的なものであろう。^②このような研究史をふまえ、さらに三論の研究者が、その時々において、三論をいかに理解し、いかに思索したかを考察し、その連関を明らかにして行くことになれば、それは思想史として位置づけることが出来るであろう。つまり三論思想史としての研究である。現時点における諸分野の研究方向は、この思想史を指向するものが多いと思われる。たとえば、華嚴学の研究と言っても、それは華嚴思想史の研究を目差すものであろう。このように考えると、中国仏教思想史研究の一環としての、三論思想史の研究が、今後に課せられたものであり、三論学というのは、漢訳三論そのものの研究を基礎出発点として、三論思想史の研究をめざすものである、と一応考えておきたいと思う。

以上のように、思想史という視点に立つと、三論学の研究領域は、中国のみではなく日本にも及ばざるを得なくな

る。中国における三論研究の伝統は、冒頭に一言したごとく、三論宗として、日本に伝えられ、南都古宗の第一を占めたからである。しかも、日本の古代から中世においては、明らかに中国文化圏の一国として最も顕著に大陸からの影響を朝鮮半島経由で、あるいは直接的に受けていたことは周知の通りである。特に三論宗は、吉蔵の三論学の直接的移植と言つて良く、中国においては、吉蔵後の三論研究は明らかでなく、禪宗などの隣接する思想系統の中に、発展的解消を遂げたとされるならば、なおのこと、日本における三論研究の意義を考える必要があるかと思う。詳細なる研究考察は、今後に課せられたものであるが、思想史の流れとしては、中国から日本へと連続する面を持ち、三論の研究は、吉蔵ののち数代で断絶する、というようなことではないと考えられる。つまり三論研究の舞台が、中国から朝鮮半島・日本へと移され、新たな展開を遂げたと思われるのである。次に、少し具体的な点について、中国三論学派と日本三論宗に大別して言及しておきたい。

二、中国三論学派の研究

吉蔵を大成者とする中国三論学派の研究は、平井先生により『中国般若思想史研究』として基本的問題は、ほとんど明らかにされている。今は、その成果をも含めて三論学の主要テーマを挙げるならば、

1 羅什の仏教学

2 羅什門下 特に僧肇の研究

3 吉蔵の研究

の三つの大きな課題が考えられる。第一の羅什については、翻訳論、訳語、中国仏教史上の位置づけなど、多くの研究がなされ成果も出されている。横超慧日・塚本善隆両博士による一連の研究が代表的なものであるが、それにもかかわらず、羅什の仏教思想については、なお明確でない。資料の限定もあって、翻訳経論による間接的な推察という

ことが、もう一つ明確さを欠いているのかも知れないが、やはり具体的な問題追究が必要であると思われる。その点、これまでの研究は横超先生の法身義など、わずかである。そこで、やはり『大乘大義章』及び『註維摩』の読解を中心とする研究が要請されるであろう。⁽⁴⁾

第二に関しては、塚本善隆編『肇論研究』（一九五五年、法蔵館）という画期的研究がある。これは、本文の読解と、専門分野を異にする研究者による総合研究という点で、大変な成果であった。近年、漢文の国訳化という作業が多く行なわれているが、その先駆的業績であり、本書を承けて『慧遠研究』が出されたのである。『肇論』そのものの内容が難解であることもあつてか、この『肇論研究』は、僧肇の研究に対する、一つの到達点を示したことは確かであろう。その後現在まで数十年を経過するが、僧肇に対する研究成果は、あまり出されていない。改めて『肇論』を読んでみると、『肇論研究』の読み方に対しても、多少の疑問点が出てくるのである。つまり三論学あるいは中国仏教思想史の立場から、もう一度精読し、彼の思想の特色をさぐり、後代への影響ということを考えてみなければならぬと思う。後の禪宗における『肇論』の評価の意味についても、必ずしも明解な答が出されているとは言えないように思われる。特に、三論学の視点からは、僧肇の三論理解と、その『肇論』への反映・影響を明らかにすること、吉蔵との対比は重要であろう。やはり、一つ一つ丁寧にトレースしてみる必要を感じる。従って、僧肇の思想及びその影響についての研究は、『肇論』に対する註釈書の研究へと展開して行かなければならない。⁽⁵⁾

第三の吉蔵の研究については、イ伝記・行実に関して、口著書に対する文献学的研究、ハ教学・思想の研究、の三点にしほってみたい。

イの伝記資料は『続高僧伝』が唯一であり、詳細な点は不明といって良い。従って時代・社会及び仏教界の状況を加味した生きた吉蔵像が得られるならば、伝記の研究は一応の成功と言えるであろう。吉蔵の経歴及び足跡の追求、そして、その時々において、いかなる社会状況のもと、何を感じ何を考え、どのように行動したかを追究することが、伝記研究の課題であろうが、それが果たして、どれだけ可能か。それには、思想的研究も不可欠であろうし、吉蔵の

足跡をなるべく具体的に明らかにするためには、その土地を踏むことも大切となる。地図による想像は可能である。しかし実際の人々の動きと、地理的条件は、その土地を踏んでみなければ実感としてはつかめない。吉蔵が幼年時代から青年時代に修学した場であった興皇寺のあった鐘山（紫金山）と、三論学発祥の地である撰山（棲霞山）、そして牛頭山や茅山などの位置関係を知ることが、文献のみでは明瞭でない点も出てこよう。会稽の嘉祥寺などは、会稽山（系）なのか、紹興の地なのか全くつかめていないのである。望むらくは、いつでも歴史的状況を復元させ、その人の行動を跡づけ、構成出来る、考証と蓄積を目差したいものと思う。

口の文献的研究は、これまで全くなされていない部分と言えよう。従来は、統藏経及び大正藏に収録され、吉蔵の撰述と伝えられているものを無批判に使用しているに過ぎない。この点は早急に改めなければならないと思う。しかし、吉蔵の著書の文献批判的研究は、その龐大さ故に大変な作業と時間を要すると予想される。現存の書は二十六部百十二巻とされる。このすべてに対して検討考察を加えることになるが、地道な仕事だけに中々手が着けられない。文献的研究には、第一に真偽の問題がある。これまで『弥勒経遊意』や『大乘玄論』『大品遊意』それに『無量寿経義疏』が疑われている。しかし真偽の問題は、『起信論』の問題のように、決定的な証拠が出ない限りは、中々困難な課題である。また、日本における伝承の問題も関係している。右の四部についても、『弥勒経遊意』と『大乘玄論』の「八不義」に関しては、決定的に近い新資料が発見されたが、他は若干の疑問を呈するに留まる。これ以外については、本文の存欠や文字の正誤に関しても、国訳されているものを除き、ほとんど検討されていない現状である。これは結局、一つ一つを取り上げて、他と比較しながら丁寧に読む以外に方法はないのであるが、その精読の過程において、書誌的な面に意を用いるならば、当然テキストの校訂が必要となろう。三論学にとって、基礎資料の整備は急務である。

このテキストの校訂ということになると、現在一般に使用している統藏経の底本、あるいは、それ以外の刊本・写本の蒐集ということが要請されよう。統藏経の底本（印刷原稿）は京大の図書館に保管されているが、その原本の所

在は、ほとんど不明である。現在、写本の存在が知られている主要なものは、

三論の疏、法華義疏（欠アリ）、法華統略（上中）、法華玄論（第三・四・五）、法華論疏（上中下）、仁王般若疏（上中下）、金剛般若疏（第四）、勝鬘宝窟（上中下）、華嚴遊意、維摩經遊意、大品經義疏（第二、四欠）、二諦章（上中下）、大乘玄論（第二）

などがあり、これらは、いずれも東大寺所蔵のもので、貞観時代（八五九―八七七）から江戸時代の写本であるが、鎌倉期のものが多い。また刊本として有名なものは、

三論玄義（建長八年、東大寺版）、法華義疏（永仁元年）、大乘玄論（永仁三年、醍醐寺版）、二諦章（江戸時代）

があり、その他には、大谷大学・高野山大学・龍谷大学などの図書館に刊写本が所蔵されている。また、名古屋の大須文庫にも、右の内の数種が保存されている。^⑥さらに注目すべきは、敦煌写本の存在であろう。これは、大正大学の平井宥慶氏によって紹介されたもので、スタイン本に三種の法華関係の註疏があることが判明した。S 四一三六、S 六七八九、S 六八九一であるが、いずれも現行本と全同でない、ということが注意されよう。前二者は、『義疏』に類似とされ、第三のものは、『法華經義疏開題并玄義十門』とされるが、『遊意』に大体類似するという。^⑦いずれも七世紀の写本と見られており、その他にも存在する可能性もあつて、現行本との異同は、吉蔵の撰述書を考える上で、重要な視点を提供するであろう。

ハの教学・思想の問題は、種々の角度からの研究があるうが、やはり第一は、三論教学の問題、つまり吉蔵の思想の根源を極めることであり、他は、その根源的立場から展開される吉蔵の思想に関する諸問題である。第一点を解明する基本は、三論の疏及び三論玄義、二諦章が中心となり、従来の研究では、秦本融博士による、八不中道観という根本思想の解明があり、これは『中観論疏』巻一・二の読解によるものであつた。また平井先生による二諦思想の研究が特筆されよう。これらの成果を拝見して感じることは、資料の精読・分析による、所謂正確な読解の必要性である。そして、吉蔵の思想形成を考える上で是非共検討しなければならないのは、吉蔵の師、法朗の三論学であろう。

この問題は、吉蔵の研究が進むにつれて必ずや取り上げられる課題であると思われる。かつて、佐々木憲徳氏により法朗の師、僧詮の二諦義について論じられたことがあるが、法朗については、吉蔵に及ぼした多大の影響は言われるが、そのことを具体的に論じることとはなされていない。これは、法朗の思想を知る直接資料がなく、吉蔵や慧均の著書の中から、法朗の三論学を抽出するという作業であって、大変困難なことと思われる。しかし、そのような詳細な点まで論じる時が、いずれ訪れるであろう。法朗には、日本において「山門玄義」と称された『中論』の註釈書が存在していたことが知られており、天台の人々にも名の知られた人物である。何とか吉蔵との思想的関係を明らかにしたいものである。

吉蔵の思想についても、今後見ておくべき問題は多く残されている。經典観としては、法華思想について多くの言及があり、涅槃・華嚴・維摩・浄土の思想についても関説検討された。しかし、従来は、吉蔵の思想解明の一環としてではなく、法華・華嚴・浄土思想などの解明の一環として関心が持たれたものである。したがって、三論学の立場から、当然見直す必要がある。さらに、本来理論と表裏一体であるはずの実践修道の問題に至っては、これまでの研究は皆無の状況である。しかし、三論の思想は、インド以来、その中心は空観であり中観である。それが吉蔵の根本的立場であり、彼はさらに無得正観といい、二諦並観といった。これらの表現の意味するところは、結局実践の核心を言うものに他ならないのではないか。そして、三論学派の人々が、定慧双修の立場を取り、禅観を重んじ、禅者との交流も伝えられる、と言うことは、当然そこには、精緻な理論を支える実践・体験による確信があったのではないだろうか。また逆に、論理の実践具体化があったと考えることは出来ないであろうか。このことの研究解明も、今後に課せられた大切な点であるが、吉蔵の無得正観や二諦並観、そして八不中道観の論述の様相は、吉蔵の思索のあらわれと同時に、具体的体験の叙述ではないか、と思われて来るのである。実際、これに関連するものとして、非常に具体的な「観法」の説示が見られることを一例として提示しておこう。それは、「中と仮との相即相入」を述べたものであり、『大乘玄論』の二諦義や八不義及び『大乘四論玄義記』に見られる「二諦について中道を明かす」（二諦

義)あるいは「単複中仮の義を弁ずる」(八不義)という一段である。ここは、空觀を中心として、さらに仮と中との「三觀」を示したもので、所謂体験としての觀法ではないか、と思えるのである。この単複中仮の義という、特異な説を明らかにする理由として、一に衆生の執実の病を破り、計に随つて遣る、二に大士の觀行融通自在にして滞礙あることなきを明かす、という。そして『菩薩地持經』『華嚴經』『大品經』の文を引いて「廻轉惣持入出無礙の方便なり」と明言する。これは、華嚴思想の影響を受けながら空・仮・中の相即相入を示したものと解釈できるように思う。具体的説示は省略するが、三論学派の実践的側面は、仏性を自覺する(見仏性)という問題にも現われており、それは、インドのナーガルジュナ(龍樹)の二諦説を、宗教体験に裏づけられたもの、と見るとき、それを継承し、さらに中国独自の現実肯定の伝統の上に、新たに展開したもの、という大よその推察が可能と思う。この現実肯定の立場は、吉藏の尊敬する僧肇の思想の上にも明瞭であり、「仮の思想の展開」という面からも注目すべきであろう。吉藏の三觀は、言うまでもなく『中論』觀四諦品の第八・九・一八偈に基づく。その点は、天台の三觀も同じである。この両者の異同も、もう一度問われなければならない。

以上、中国三論学派について、一、二述べた。その他、他教学との対応、吉藏以後の思想的展開についても様々な問題があると思われるが、一応の区切りとして、次に移りたい。⁽⁸⁾

三、日本三論宗の研究

日本における三論の研究については、従来単独に論じられることはほとんどなく、日本仏教史の一部として、南都六宗の一つとして、凝然などによって伝えられる伝来の歴史や研究状況が語られていたに過ぎない。まして、中国から日本へという思想の展開として捉えることなど全く試みられなかった。ただ、前田慧雲の『三論宗綱要』は、インド・中国・日本を総括して述べたものとして看過できない。しかし、日本三論宗の研究は、全くの基礎的研

究から出発しなければならない状態である。その際、中国・朝鮮半島・日本を、同一の文化圏として捉え、もう一度日本の歴史を見直そうという最近の動きを考える時、三論宗に限らず、法相・華嚴・浄土などをも含めた、古代の日本仏教については、再検討の必要があるように思う。特に凝然や平安から鎌倉にかけての人々の伝承に関しては、その説の考証を一つ一つ行ない、やはり生きた仏教史を解明しなければならないと思う。そして可能ならば、史学の立場と仏教学の立場からの総合的研究が、今後望まれるのではないか。

日本三論宗の研究において、史実の解明という点で、先ず着手しなければならないのは、基礎資料の整備である。中国仏教の研究は、これまで公刊された資料に限定して研究を進めることが可能であり、それが一般である。中国における新資料の発掘ということは容易ではなく、むしろ不可能に近い。敦煌本の発見は特例であって、新たな資料が存在したとしても、それは日本においてであろう。しかし、日本仏教の研究においては、資料の調査発掘ということは不可欠であり、それだけ研究対象となる文献も多く、基礎作業も大変であるということになる。三論宗の実態を知ろうとする場合も例外ではない。現在公刊されている三論宗関係の文献を参考までに示すと次のようになる。

目録 三論宗章疏（安遠録）他に謙順等の三論録

僧伝 三論祖師伝集 三論祖師伝など

註釈書類

智光 心経述義 浄名玄論略述

安澄 中論疏記

快憲 中観論二十七品別釈

藏海 十二門論疏聞思記 大乘玄聞思記

観理 因明四種相違私記

玄叡 大乘三論大義鈔

円宗 一乘仏性慧日抄

珍海 大乘正観略私記 大乘玄問答 一乘義私記 三論玄疏文義要 八識義章研習抄 三論名教抄

澄禪 三論玄義檢幽集

貞海 三論玄義鈔

聞証 三論玄義誘蒙

鳳潭 三論玄義首書

尊祐 科註三論玄義

聖守 三論興縁

? 三論宗濫觴

実慶 三論宗初心初学鈔

頼超 (三論) 玄疏問答

願曉 大乘法門章第二・三

聖然 十二門論抄出

光太 三論真如縁起事

? 八幡宮勸学講一問答抄

慧雲 三論玄義懸談

など、以上で三二部あり、他に三論宗に係した人物の書が数種公刊されているにすぎない。これらは、飛鳥・白鳳時代からの長い三論研究の歴史から見れば、ほんの一部にすぎないであろう。ところが諸目録を調べると、未公刊の写本の類が、右の筆写本を除いても、数百点以上は存在することが知られる。それらは、現在、東大寺図書館所蔵のものが大部分で、他に大学の図書館や寺院などに散在している。そして、未公刊のものを大別してみると、目録・経

論の註釈、伝記類、吉蔵の著書に対する註釈及び講義録、吉蔵などの著書からの抜書、三論学上の特定の問題を論述したもの、年中行事などに関わる論義問答集などとなる。この他にも多く存在する可能性があるわけで、これらの資料の調査研究が将来なされなければならない。⁹⁾

次に三論宗内の資料に限らず、日本史並びに日本仏教史上の諸文献における三論宗乃至三論宗にかかわる人々についての記述を調べ整理分析する作業があろう。これは、日本仏教史上における三論宗の位置づけを行なうことに連なり、その果たした役割を明らかにすることである。この問題を解明するには、資料操作や分析において日本史や古文書に対する素養を必要とし、筆者などの手に負えるものではない。基本文献は、正史や大日本古文書等に収められたものである。仏教史上の資料は、各種の伝記類と各寺の寺誌・縁起類及び法会など年中行事の記録、僧綱の記録など多くの文献が対象となる。そしてこれらの文献の調査研究において日本三論宗の人々の系譜、つまり人脈を明らかにすることも一つの課題であらう。三論宗の祖師伝に現われた人は、六〇名弱にすぎない。それらの人々が中心的活躍をしたと考えられるが、その他、右の諸資料の一部より、三論宗の人として伝えられる人々を数えると、これまで調べた範囲だけでも五五〇名を下らない。これは、飛鳥から鎌倉に至る約八百年間であるから、実際は、まだ多くの三論学者が存在したであらう。これは、南都古宗にあつては、法相宗と並ぶものと考えられ、三論宗の存在は、従来、法相宗の隆盛に対して、全く振るわなかった、というような画一的な表現は当たらないのである。

最後に、教学・思想の研究に一言しておきたい。この問題は、歴史的研究に対応して、個々の文献を読み、中国三論学派の継承・発展の姿を明らかにすることであらう。この教学史(思想史)という視点で従来述べられているのは、島地大等『日本仏教教学史』(一九三三年、明治書院)である。この書は、日本三論宗の思想史的研究に大いに示唆を与えるものとして注意されよう。三論宗については、まず智光の『心経述義』と『浄名玄論略述』を取り上げて、吉蔵等の三論学を承けつつも、自己のものとして組織せんとした跡が顕著であると指摘し、その後の教学史においては、安澄・玄叡・願曉・聖宝に触れ、さらに珍海を高く評価する。しかし、その思想内容にまでは言及しない。ただ鎌倉

時代の三論教学については、多くの示唆を与えている。その中で注目されるのは、法相宗の良遍（観心覺夢鈔）の思想が、三論と唯識との調和にあった、ということ、それが華嚴の影響であるという指摘である。三論教学に関しては、密教・浄土思想・律との交流・融合のあった点に触れている。これは、時代的な流れとして、三論思想史の問題としては、なお考察されなければならない。また、このような融合思想が大勢を占めていた時代に、三論の正統説を祖述した珍海の『三論玄義檢幽集』の存在意義も評価され、最後に『八幡宮勸学講一問答抄』を取り上げて、その主要な問題を最も詳しく紹介し、中国とも対比されて、その特質が指摘されている点は、今後の研究に指針を与えるものである。以上のように、三論宗教学史に関しては唯一の、しかも重要な指摘がなされている先駆的書と言って良いが、著者も自ら、教学史と名づけた理由を「理想は純粹なる思想中心にあるけれども、今は暫くそれに達する道程として止むを得ない」と述べるごとく、思想史としての解明は将来に託しているのである。

以上、中国・日本の三論学について、筆者が関心を寄せている点を中心に、思いつくままに述べて来たものである。三論思想史の研究は、問題・課題が山積しているのであり、宗派として現在まで相続された分野の研究段階・研究の深さ広がりとは残念ながら比較にならない。そして、ここに述べた事柄を解明していくには、到底一人のなし得ることではない。どうしても共同研究・共同作業を要することも多い。禅や天台や華嚴などの研究と同様、一人でも多くの人達によって、一つずつ研究が前進することを期待したい。本書においては、上述の問題意識のもと、中国三論学派に関する若干の問題と日本三論宗についての諸問題を考察したいと思う。

序説註記

- (1) 平井俊榮『中国般若思想史研究—吉藏と三論学派—』(一九七六年、春秋社)。
- (2) 伊藤義賢『支那仏教正史』上巻(一九二三年、竹下学寮出版部)、境野黄洋『支那仏教史講和』上・下(一九二七年・一九二九年、共立社)、同『支那仏教精史』(一九三五年、境野黄洋博士遺稿刊行会)、宇井伯寿『支那仏教史』(一九三六年、岩波書店)など。その後の仏教史では、教理・思想も視野に入れた記述となっている湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』(一九三八年、中華書局)、任繼愈主編『中国仏教史』(第一巻は一九八一年刊、中国社会科学出版社)、鎌田茂雄『中国仏教史』(第一巻は一九八二年刊、東京大学出版会)など。
- (3) 横超慧日『鳩摩羅什の翻訳』(『大谷学報』第三七巻第四号、一九五八年)など『中国仏教の研究』第二(一九七一年、法蔵館)所収論文。塚本善隆『鳩摩羅什論—その仏教の江南拡大を中心として—』(結城教授頌寿記念『仏教思想史論集』一九六四年、大蔵出版)『鳩摩羅什論(二)』(『干潟博士古稀記念論文集』一九六四年、干潟博士古稀記念会)、横超慧日・諏訪義純『羅什』(一九八二年、大蔵出版)など。拙著『中国仏教の批判的研究』本論第二章鳩摩羅什の仏教思想—妙法と実相—(一九九二年、大蔵出版)参照。
- (4) 既刊の研究成果としては、木村英一編『慧遠研究』遺文篇・研究篇(一九六〇年・一九六二年、創文社)、大正大学綜合仏教研究所注維摩詰經研究会編著『対訳注維摩詰經』(二〇〇〇年、山喜房仏書林)がある。
- (5) 『肇論』『三論玄義』の新訳に、平井俊榮訳『肇論・三論玄義』(一九九〇年、中央公論社)がある。また、筆者が取り上げた『肇論』の註釈書についての研究は次のとおりである。「肇論をめぐる諸問題—特に慧達の註釈書について—」(駒澤大学仏教学部研究紀要)第四〇号、一九八二年、「夢庵和尚節釈肇論とその周辺」(同第四一號、一九八三年)、「宋代の華嚴学と肇論」(『印度学仏教学研究』第三三巻一號、一九八三年)。上記二点は拙著『中国仏教の批判的研究』第八章教禪一致説と肇論に収録。「真福寺文庫蔵『肇論集解令模鈔』の翻刻」(駒澤大学仏教学部研究紀要)第四二號、一九八四年、共同研究「元康撰『肇論疏』の註釈的研究」(一)六(駒澤大学大学院仏教学研究会年報)第一九號—二四號、一九八六—一九九一年、林鳴宇氏との共著『肇論集解令模鈔校釈』(二〇〇八年、上海古籍出版社)、これには註釈書類及び著者についての詳細な解題を付した。
- (6) 拙稿「三論宗関係典籍目録(稿)」(駒澤大学仏教学部研究紀要)第五四號、一九九六年)参照。なお、本目録は本書の付録とした。
- (7) 平井有慶氏の一八九〇年以前の論文は「三論教学関係著書論文目録」(平井俊榮監修『三論教学の研究』所収、一九九〇年、春秋社)参照。
- (8) 三論教学の展開及び三論宗の研究状況について概説したものに、平井俊榮「南都三論宗史の研究序説」(駒澤大学仏教学部研究紀

要』第四四号、一九八六年）、及び「三論教学の歴史的展開」（平井俊榮監修『三論教学の研究』所収）、奥野光賢氏の論述（岡部和雄・田中良昭編『中国仏教研究入門』の「三論宗」の項、二〇〇六年、大蔵出版）がある。

（9）これまでに知られている三論宗関係の文献については、前註（6）所掲の目録参照。なお、日本の三論宗の研究において、朝鮮半島すなわち、高句麗・百濟・新羅における三論学についての研究は不可欠である。特に後述することく、『大乘四論玄義記』が中国書ではなく半島出身者の著書であることが判明したことは、半島における仏教学・三論学を説明する上で重要かつ大きな資料となるのみならず、日本三論宗と半島との関係を考える上でも大きな意味をもつであろう。朝鮮半島の三論学については、石井公成「朝鮮仏教における三論教学」（前掲『三論教学の研究』所収）がある。また、その後出版された論文集『平井博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』（二〇〇〇年、春秋社）は諸分野からの研究成果が示されている。本論稿は、元來講演録で註記はなかつたため、右の註記は本書収録に際して新たに付したものである。

第一部 日本三論宗に関する研究

第一章 日本への三論宗の伝来と受容

第一節 三論宗の伝来について

一、仏教伝来と学派仏教

日本への仏教公伝の年時は、欽明天皇の第七年戊午（五三八）であるというのが、南都の古くからの伝承でもあり、また後の研究によっても証せられているが、その後聖徳太子（五七四―六二二）に至って、明確な形で仏教の宗教性、倫理性が発揮され、また仏教研究の成果が現われたことは周知のことである。太子の仏教については、今日まで多くの研究が各方面よりなされ、詳細を極めているが、特に三経義疏に関する研究は、現在も重要な課題として取り組まれている。太子の仏教は、高句麗僧慧慈（？―六二三）と百済僧慧聡（―五九五）に負うところが大きいとされ、彼らの指導によって三経義疏の成立を見た、というのが通説であろう。そして彼らの仏教学は、中国南北朝時代に隆盛を極めた成実学を中心とするものであったとされる。あるいは涅槃宗であるとも言われる。ただ成実宗と涅槃宗とは重なり合う性格のものであって、論を主とすれば成実宗と呼ばれ、経を中心として呼べば涅槃宗となるにすぎない。確かに、当時の中国は、隋代に入っており、成実学派は、徐々にその勢力を弱めつつあった時代であるが、高句麗や百済においては、いまだ前時代の仏教学の影響が顕著であったと考えられ、学派仏教としては、成実の学を中心とし

て研究されていたことは充分予測出来る。また、日本の伝承では、慧慈等は三論学をも兼ね学んでいたともされるが、この点も、吉蔵の活躍期に入っており、陳代より三論学は盛んになり、それを学ぶ者も増加の傾向にあった時代で、朝鮮半島出身の三論学者も、高僧伝に記録されているから、これも可能性のある要素と見られる。従って、太子の仏教も、そのような影響を受けていたと見ることは、けだし否定出来ないことであろう。しかし、三論学の影響ということは、外的な状況よりの推測であって、今後具体的な確認が必要である。ただ推古十年（六〇二）に来朝し、日本に初めて中国の暦法等を伝えた人として有名な百濟僧觀勒（一六〇二—六二四）も、やはり三論の学者であつたとされるから、朝鮮半島においても、三論の学は盛んに研究されていたことが推察される。

以上のごとく、日本における学派仏教の最初は、成実学の伝来であつたと見るのが妥当のようであるが、同時に、三論学も将来されていたと考えることも出来る。その後、日本に学派仏教として最初に、その宗派あらしめたものは、三論宗であつたというのが、諸文献よりの一般的な見方であるという点からも推察し得る。中国の三論学は、吉蔵の滅後わずかに研究が継続されたものの、天台宗や玄奘仏教（法相宗）の成立、華嚴経等の研究が盛んとなるに従い、その伝統は消滅して行つたのであるが、逆に日本においては、朝鮮半島もしくは唐より直接的に伝えられて、南都仏教の一中心を形成する。勿論、現在のような宗派を形成し、今日まで存続したということではないので、従来はあまり取り上げられることはなかったが、日本仏教史あるいは教学史という視点からは無視出来ない存在であり、また歴史的な役割もそれなりに担っていたと考えられる。従って、次には、三論宗伝来についての伝統説を窺い、さらに三論宗典籍の伝来について確認しておきたい。

二、三論宗の伝來說

右に述べたごとく、太子の頃に、すでに三論学の伝来を予想させるものがあるが、三論宗の日本への伝来について

は、古くから三伝説がある。これは凝然（一二四〇—一三二一）が『三国仏法伝通縁起』や『内典塵露章』で述べたものであり、最近に至るまで、三論学の伝来について語られる際には、必ずと言って良いほどに言及され、継承されている事柄である。『三国仏法伝通縁起』では、

百済仏法伝日域後、至推古天皇御宇三十三年乙酉、經七十四年、当大唐高祖武德八年乙酉、此年高麗國王貢僧慧灌來朝、此乃三論學者、隨大唐嘉祥大師、受學三論而來日本、是日域界三論始祖、而未講三論、裏玉而未開、從此前年、觀勒法師自百済國來、此亦三論宗之法匠……慧灌僧正以三論宗授福亮僧正、福亮授智藏僧正、智藏越海入唐、重伝三論、遂乃歸朝弘通所伝、是第二伝也、智藏授法道慈律師、道慈第四十二代聖主文武天皇御宇大宝元年辛丑、越海入唐總伝六宗、三論為本、在唐學法一十八年、第四十四代元正天皇御宇養老二年戊午道慈歸朝、……三論一宗、從唐土伝有三代伝、一云慧觀僧正伝、二云智藏僧正伝、三云道慈律師伝。（大日本仏教全書（以下、「日仏全」と略す）、史伝部一、一三上—中）

と述べ、『内典塵露章』でも、右の内容を略説して「是故三論即有三伝、日域仏法、最初伝三論、次伝法相、次弘華嚴、次伝禪宗……」としている。つまり第一伝を慧灌（≡観）（一六二五—）、第二伝を智藏（一六七三—）、第三伝を道慈（？—七四四）とするもので、現存の資料からは、これを否定することは出来ない。ただ凝然も閑説するごとく、三論の学は不明確ながらも慧灌以前に將來されていたことは、觀勒の來朝からも考えられる。しかし觀勒は三論を講説することはなく、従つてその教えも未だ弘通していなかったことより、彼を第一伝とはせずに、次の慧灌を以て最初の伝來者と見ていたごとくである。これは孝徳天皇の大化二年（六四六）に初めて三論を講じたということに依る。しかも慧灌は來朝に先立ち入唐して嘉祥大師吉藏（五四九—六二三）に三論を受學したという理由からである。慧灌の來朝は吉藏遷化の翌々年であり、吉藏受學のことは一応認められよう。次の第二伝の智藏は、慧灌の孫弟子であるが、諸伝では、慧灌の弟子呉学生福亮（一六五八—）が在俗の時の子であるとされる。また、吉藏に謁して三論を受學し日本に來朝す、とされる⁵⁾。このように、三者共吉藏に直接學んだとするのが日本における伝承である。慧灌以外

の二者については否定的見解が強い⁽⁶⁾。来朝の年時が明らかなのは慧灌のみであり、しかも最も早いと思われるが、他の二人も前後して来朝したものであろうし、福亮と智蔵が親子関係であれば、同時に日本に到ったとも考えられる。凝然によれば、智蔵は大化二年（六四六）に、慧師や慧輪等と共に僧正に任ぜられたとする。従って、それ以前の来日であることは明らかである。ただ従来は、諸伝共に福亮や智蔵を呉国人としているにもかかわらず、すべて入唐して吉蔵に受学と理解しているが、もともと中国の人であれば、来日前に、すでに吉蔵に三論を学んでいたということもあり得るであろう。そのように考えた場合は、吉蔵受学説も成立することになる。この辺のことについては、なお考察の必要性が認められる。次の第三伝は道慈であるが、彼は智蔵に三論を受学し、大宝二年（七〇二）に入唐し、養老二年（七二八）に帰朝した。この点については疑いのないことである。ただ入唐の師等については不明であり、彼の地で三論の学僧に受学したとすれば、吉蔵門下の時代は終り、その弟子の時代ということになる。

右の人々は、当時の仏教界において、中心的な存在として活躍したことは疑いない。しかし、その主たる理由は、渡来僧や入唐生として重んじられたことは勿論、多くは政治的な力に預るところが大であって、政教一致の時代と評価されているごとくである⁽⁷⁾。確かに慧灌による三論の講説は、純粹に学問的興味から、それを行なわせたということではなくて、早魃のために降雨を祈らせるのが目的であり、慧灌はそれに因んで、自己の学問を披瀝したというのが真実であろう。また福亮は、齐明天皇四年（六五八）に、山科すえちの陶原の家において、藤原鎌足の請により維摩経を講じ、記録に残る最初の維摩会講師となっているが、鎌足の維摩経信仰も、始めは病氣平癒が理由である⁽⁸⁾。智蔵については、いかなる活躍をしたかは不明であるが、来朝して法隆寺において三論を説いたとされ、法隆寺三論衆は、智蔵の力に依るものであろう。道慈は周知のごとく、入唐帰朝後、大安寺の遷造に尽力し、正史（日本書紀）の編纂にも参画し、また天平九年（七三七）には大極殿における最勝会の講師となっている。この宮中の最勝会は、後に御齋会として定着するが、道慈はその初例と見得る。また大安寺の大般若会の恒例化も道慈の奏言によるものとされている⁽⁹⁾。従って天平時代以前においては、学派仏教として明確に伝えられ研究されていたのは三論宗が最も有力であり、道昭

(六二九—七〇〇) による玄奘仏教の将来はあるが、他の諸宗はいまだ定着していない時期で、三論学専攻の人々が、その活躍の中心をなすのは、自然の状況であつたかも知れない。

さて、以上の三論宗三伝説の成立について目を転じてみると、この凝然の伝述は、一応歴史的な状況より判断して承認し得るものと考えられる。しかし、凝然の記述の根拠については不明とされて来た。彼は日本仏教史上第一の博識であり著述家であることは衆目の認めるところであるが、その記述は、多くの資料を駆使して、それを集大成しようとしたものであり、歴史的な記述にしても、恐らくは先行する文献を参照して書かれたものであることは容易に推察される。そこで、右の三論宗の学系に関しても、単なる南都の伝承を記録したもの、と言うに留まらず、具体的な文献をさぐってみたいと思う。

これに関して、第一に考えられるのは、三論宗独自の学系史に関する記録の存在である。凝然の時代には、南都の各宗において、それぞれの伝統を記録したものが作成され、伝持されていたであろうことが推察される。三論宗として現在知られているものは、『三論祖師伝集』と『三論祖師伝』の二つである。後者は、室町時代後期の成立と考えられるので今は除かれるが、前者の『祖師伝集』は、鎌倉時代初期には成立していたと推定されるものであり、凝然も参照していた可能性がある。学系についての伝記類は、大体において書き継がれて保存される性質のものであるから、最初に書かれたのはいつであるのかは、中々はつきりしない。しかし『祖師伝集』の場合は、巻中に、正嘉二年(一二五八)十二月に、東大寺聖守(一二一九—一二九二)の書いた識語を有しており、凝然(一二四〇—一三二一)以前に、一応の成立を見ていたものとして良い。凝然は、聖守から灌頂を受けている。『祖師伝集』の成立については、なお問題がないとは言いが切れないが、巻上がインドの祖師に関するもので、巻中が羅什伝、巻下が中国祖師と日本祖師の伝記となっている。ただ、中国祖師の伝記として、最後に吉蔵のことを述べた後に、「三論祖師伝下」という尾題とも見られるものが挿入されており、本来は、ここで終っていたものと考えられる。その次に「日本祖師」と書いて、日本の三論宗の代表的人々の伝を記録している。従って日本祖師に関する部分は、後の付加であるかも知れない。

が、今注意したいのは、日本の部の冒頭で引用されている『三論師資伝』である。『祖師伝集』の引用文は次のごとくである。

人王第三十代磯島金刺宮欽明天皇治天下、天国押開広庭天皇之代、百済国献仏法、自爾以後經三十七代、過九十余歳、難有仏法未有弘宣、第三十七代難波長浦豊前宮孝德天皇治天下、天万豊日天王乃請元興寺僧高麗惠観法師、令講三論、其講了日、天皇即拜任以僧正、……凡於此朝仏住持始由先任僧正惠観、從此以後福亮法師等九僧正、皆此元興寺三論宗也、……次入唐学生呉智蔵僧正、亦此元興、業涉内外学通三蔵、於法隆寺伝三論宗、……次遣唐留学道慈律師、学縁六宗三論為要、本是元興寺、自唐還来建大安寺、興三論旨……次桂畏八島聖皇時、降綸旨玄覺法師、遣唐請益、法師含忠訪道帰朝伝灯、今吾三代之祖師也、自古于今遍於諸寺、伝者既多、思繁不具。

(日仏全、史伝部四、一六三十一中)

右に依れば、日本に仏法が伝えられてから「九十余歳」後の孝德天皇の代に、惠観(慧灌)が初めて三論を講じたことを述べている。凝然は、推古三十三年に慧灌が来朝したといい、それは仏法公伝より七十四年であるとしていた。これは、共に欽明天皇十三年(五五二)を仏教伝来の年とする説で、『日本書紀』を承けたものである。一方は、慧灌の三論講説の年(大化二年)までで九十余年と言ひ、他方は、慧灌の来朝までで七十四年と言つたに過ぎない。そして講了の日に僧正に任じ、日本僧正の第二であるという点も等しい。また慧灌の弟子福亮等の九僧正は、すべて元興寺三論宗の人々であるという。この九僧正は、孝德天皇の代に、慧観を含めて「十師」として重んじられた人々を指し、凝然も『維摩経義疏菴羅記』(日仏全、第一三、九二中)で、同様のことを述べている。これは恐らく、慧灌の講説の際に聴衆となつたという伝説に基づいたものであろう。そして慧灌の門業を記した後に、「次に入唐学生呉智蔵僧正」とし、同じくその門下を記した後に、「次に遣唐留学僧道慈律師」としている。つまり凝然の伝える三伝説と同様の記述をしていることが知られる。明確に第一伝、第二伝等とはしないけれども、三論宗の三流を明示している。そして注目されるのが、道慈の次に玄覺を挙げ、同じく入唐帰朝して灯を伝うとし、さらに「今吾三代の祖師な

り」と言っている点である。玄覺は、今の『師資伝』によれば、第二伝の智蔵の系統に連なり、靈叡の弟子である。「三代」というのは、如何なる意味か明らかでないが、智光・靈叡・玄覺の三人を三代と称したものであろうか。ともかく『師資伝』は右の言葉によって、玄覺の弟子の作であることは間違いないであろう。玄覺については、今の記述以外に詳細は分らない。ただ『東大寺具書』にも、

東大寺玄覺、初受靈叡、後掛畏八島聖皇降綸旨、遣唐請益歸朝之後、於東大寺伝道当宗。(統群書類従第二七下、八四頁)

として『師資伝』と同様の記述が見られる。つまり元興寺靈叡の弟子で、東大寺に住した三論学僧である。しかるに玄覺から受学した人として文献に見えるのは、元興寺の円宗(？―八八三)のみである。同じく『東大寺具書』には、

本元興寺隆応、願曉、円宗、同受同寺薬宝并東大寺玄覺。(同上)

としており、隆応、願曉、円宗の三人共、薬宝及び玄覺に受学したように見えるが、『本朝高僧伝』では、隆応と願曉は薬宝に受学とするのみで、玄覺に受学のこととは言わない。また円宗の師承について記すのは、右の『東大寺具書』のみである。従って、玄覺を自己の師と表明する人物としては、現存の文献にては円宗であろうと言うより外はない。つまり『祖師伝集』で引用している『師資伝』は、元興寺円宗の著ではなからうか、と推察される。記述内容からしても、年代的にそれ以後に下るものではなからう。とすれば、凝然より三百五十年以上も前に、三論宗の三伝説が明らかに言われていたことになり、平安時代初期には成立していたということ、三論宗あるいは南都の人々にとつては自明のことであつたと言えよう。

『三論師資伝』については、さらに研究しなければならないが、今は、凝然より、はるか以前において、三論宗の三伝ということが語られ、伝承されていたであろうことを指摘しておく。⁽¹²⁾

三、奈良時代の三論宗文献

奈良時代以前における三論の研究については、その具体的な記録が残されていないことにより、いかなる文献が将来され、いかなる研究がなされたのかは知ることが出来ない。しかし慧灌にしても、智蔵や道慈にしても、すべて中国において吉蔵に受学し、あるいはその門下等より三論学を学んで来たとするならば、当然、何らかの文献も共に将来したのであるということとは考えられる。後の人々が右の三者を、三論伝来の祖師とするのは、単に彼の地で仏教を学んだ、ということのみではなくて、具体的に三論宗の文献なりを将来したことを以て評価し位置づけたと考えることも、あながち不当なことではないかも知れない。当時、あるいはその後の入唐生の多くは、必ずと言って良い程に經典等の文献を将来することが、一つの大きな目的であったと思われる、事実、多くの文献を日本に将来しているのである。この点から言えば、慧灌以下の人々も、多少なりとも三論の文献、時代的には吉蔵の撰述書等を中心として持ち来った可能性はあろう。しかし、今日残されている記録において、残念ながらそれを証する資料はない。ただ、一つだけ残されているとすれば、吉蔵の『浄名玄論』が、文武天皇の慶雲三年（七〇六）に筆写されている、ということである。これは、道慈の入唐中のことであり、道慈以前に三論の文献が将来されていたことを証する唯一の記録である。そして、明確な形で、記録の上に現われるのは、天平時代に入って公式に諸経論が筆写されるようになってからである。今、石田茂作博士の「奈良朝現在一切経疏目録」（『写経より見たる奈良朝仏教の研究』所収）より三論関係の典籍を抄出すると次のごとくである（表中の元号のうち、天平勝宝は勝宝に、天平宝字は宝字に、神護景雲は景雲に省略する）。

天平二年（七三〇） 智度論百卷

六年（七三四） 註維摩經六卷

八年（七三六） 百論疏三卷

吉蔵

九年（七三七）

中論四卷

百論二卷

般若灯論十五卷

順中論二卷

十年（七三八）

智度論百卷

般若灯論十五卷

広百論本一卷

十八空論一卷

大乘掌珍論二卷

二諦義一卷

十一年（七三九）

大智度論經一卷

十二年（七四〇）

均章（大乘四論玄義記）十二卷

肇論疏二卷

十三年（七四一）

智度論証本百卷

十五年（七四三）

肇論（宝藏論）一卷

大乘四論玄義記第九

仁王般若經疏上

法華統略六卷

法華遊意二卷

十二門論疏二卷

吉藏

慧均

元康

僧肇

慧均

吉藏

吉藏

吉藏

吉藏

十六年（七四四）	大乘四論第七	慧均
	大乘四論玄義記十二卷	慧均
	法華玄論十卷	吉藏
十七年（七四五）	大乘三論玄義記一卷	慧均
十八年（七四六）	三論玄義一卷	吉藏
	涅槃經疏十四卷	吉藏
	中觀論第一	
十九年（七四七）	勝鬘經疏（宝窟）三卷	吉藏
	金剛般若經義疏四卷	吉藏
	十二門論疏二卷	吉藏
	中論義疏五卷	吉藏
	法華玄論十卷	吉藏（三回の筆写）
	大乘四論玄義記十二卷	慧均
	法華經疏十卷	慧藏
	智度論疏五卷	侃法師
	大智度論疏十一卷	不明
	肇論疏三卷	元康
二十年（七四八）	涅槃無名論表一卷	僧肇
	勝鬘經疏（宝窟）六卷	吉藏
	勝鬘宝窟三卷	吉藏（二回の筆写）

勝宝二年（七五〇）

法華論疏一卷	吉藏
中觀論宗要一卷	不明
大智度論章門六卷	不明
大智度論釈一卷	不明
大乘菩薩入道観文一卷	不明
涅槃無名論表一卷	僧肇
三論宗要一卷	元曉
中観記一卷	不明

三年（七五一）

大乘入道三種観一卷	不明
大乘菩薩入道三種観疏一卷	不明

四年（七五二）

法華經疏七卷	道榮
智度論疏	肇師
中辺分別論疏四卷	吉藏
百論疏二卷	吉藏
十二門論一卷	吉藏（？）

五年（七五三）

中論疏六卷	元康
仁王般若經疏三卷	吉藏
無量義經統略六卷	吉藏
大智度論章門六卷	休撰
大智度論章門三卷	同

宝字七年（七六三）
中觀論記玄一卷 不明
仁王般若經疏二卷 吉藏

智度論疏十四卷

侃師

中觀論記一卷

不明

三論宗要記一卷

不明

景雲元年（七六七）

二諦章三卷

吉藏

二年（七六八）

無依無得大乘四論玄義記十二卷

慧均

無依無得大乘四論十二卷

慧均

三論広章（四論玄義）十二卷

慧均

三論略章三卷

不明

中論記四牒

不明

中論遊意抄略二牒

不明

法華經疏玄談 一卷

不明

筆写年時不明

大乘菩薩入道三種觀一卷

羅什¹³

大乘四論玄義記十二卷

慧均

三論疏三卷

元康

大智度論抄十卷

不明

以上、天平二年（七三〇）を上限として神護景雲二年（七六八）までの三十九年間の記録に現われたものである。天平二年以前にも種々の筆写がなされたであろうことは予想されるが、記録には残っていない。右によれば、天平十五年以降は、ほぼ毎年書写されており、天平十五年、天平十九年、天平二十年、神護景雲二年の筆写部数が多いのが

目につく。これらの筆写事業は、当時の仏教界等との対応ということも配慮して考えなければならず、天平八年から十年にかけての『般若灯論』や『広百論』『掌珍論』等の筆写は、玄昉の帰国（天平七年）と関係があると見られるし、天平十五年から二十年にかけての筆写は、東大寺造営に関係あるものと考えられる。つまり、三論宗の典籍に限らず、いわゆる南都六宗の典籍が、一様に筆写されて、各宗の基本文献として東大寺に所蔵されたと推察されるからであり、三論宗文献の筆写も、一連の公的事業であつたと思われる。また、この筆写の時点において、初めて日本に将来されたということではなく、この当時、すでに将来され各処に所蔵されていた文献を集めて、順次に筆写したものと考えられる。その点は古文書の記録にも明記されており、その借出先や所蔵者等については、すでに明らかにされている。しかし、各々の文献が、どのような経路で、いつ日本に将来されたものであるかは判然としない。三論関係の右の文献について考えてみると、前述の玄昉は、霊龜二年（七一六）に入唐し天平七年帰国したが、この人は、特に玄奘門下の法相宗を学んで帰国したとされており、この当時、中国においては、三論宗はほとんど研究されていない状況であるから、玄昉が三論の文献をも将来したとは考えられない。ただ、玄奘訳の『広百論』や『掌珍論』は彼の将来かも知れないが、それ以前に道昭が入唐して直接玄奘に受学しているから、この点も定かではない。とすると玄昉が入唐して二年後の養老二年（七一八）に帰国した道慈及びそれ以前に求められることになろう。

さて、右の諸文献が筆写された時期に活躍した三論宗の学僧としては、元興寺智光（七〇八―七八〇?）がある。現存する三論宗の著作としては、この智光の書が最古のものであり、彼は吉蔵の『中観論疏』『浄名玄論』『法華玄論』そして『肇論』『般若心経』に註釈を加えており、当時第一の著述家であつた。¹⁵ 慧灌等によって将来された三論学が、彼に至って一応の成果を見たと言ふことが出来る。そして、註釈を著わすについては、それなりの研讃を要し、かなりの年月を費やしたことが予想され、彼が註釈を加えた著書等は、筆写の記録よりも以前に、もたらされていたことは確かであろう。先に触れた『浄名玄論』は、右の筆写の記録にはないが、智光の誕生以前には伝えられていたものであり、その好例と言える。その他、智光の引用より推察すれば、次の五部は、すでに将来されていたと考えら

れる。すなわち、

吉藏『維摩經疏』

慧顓（碩法師）『中論疏』

淨秀『中論疏』

慧達『肇論疏』

光泰『二諦搜玄論』

である。慧均にも言及するので『四論玄義』も伝えられていたと思われる。また吉藏の門下として慧藏師に關説するが、この人は、先掲の『法華經疏』十卷（天平十九年写）の作者であろう。右の慧顓師は、南都においては、碩法師と呼ばれ、吉藏の弟子であるとされている人である。現存の『三論遊意義』一卷の著者で、『統高僧伝』卷三（大正五〇、四四〇下）に記されている。碩・磧・蹟は吳音ジャクで音通であつて、通用されたものである。中国の僧伝では、法朗の門下である智炬の弟子として扱われているが、吉藏に会っていることも記しているから、智炬よりも、むしろ吉藏に負うところがあつたものとも考えられる。南都には、この人物の著書が存在しており、その記述するところに依つて、智光等南都の人々は、彼を吉藏の弟子と判断したと考えられるから、その伝承は間違ひなからう。この慧顓師に学んだのが元康であり、道慈は入唐して元康に三論を受學したと伝えられる。¹⁶慧達の『肇論疏』は、現行本に神龜三年（七二六）に筆写した旨の記録がある。なお、右の筆写の記録に、後に重んじられる『大乘玄論』がないのは注意される。後述する成立の問題と關係するのも知れない。

四、結 語

以上、日本への三論宗の伝来について概観した。さらに考察を加えるべき事柄も残されているが、天平時代に至

るまでの状況については、なお不明なところが多い。その受容と研究の状況についても述べなければならないが、奈良時代の研究については、智光の著書の検討によって、明らかにし得るであろう。また奈良時代以後については、安澄の著書や、三論宗の人々の著書、仏教界における三論宗の位置、役割等を考えてみなければならない。それらの事柄は、以下に考察を加えたいと思う。⁽¹⁷⁾

第二節 三論宗学系史に関する伝統説の成立——特に中国三論学派について

一、問題の所在

中国三論学派の学系については、日本の伝統説に対する批判的研究がなされ、現時点では、ほぼ論じ尽くされている観がある。早くは、江戸時代末期の慧雲（一七三〇—一七八二）が『三論玄義懸談』において、曇濟—道朗の関係を疑い、曇濟の代わりに法度を当て、宜然房明道（一七六二—一八一七）は、『三論玄義玄談』にて、僧詮以前を古三論、以後を新三論とする説を出す等の検討がなされている。⁽¹⁸⁾以後、稲葉円成、前田慧雲、潮留真澄、境野黄洋、佐藤泰舜と続き、近年においては、結城令聞、平井俊榮両博士の研究が存する。⁽¹⁹⁾以上の諸研究は、要するに、三論学派の源流系譜を、現存資料を駆使して、いかに史実に接近し得るかの試みであり、いかなる系譜がより妥当性を有するか、の究明であった。しかし、文献の欠乏は決定的であり、特に羅什から摂嶺相承の第一祖たる摂山大師（大朗）に至る系譜は、現存資料からは規定出来ない、というのが客観的な事実のように思われる。

ところが、従来の諸研究を拝読して、一つだけ心に残る点がある。それは、日本の伝統説が、いかなる事情、過程によって成立したものであるかについては、何ら言及されていないことである。この点は、僧伝等に照らして伝統説を批判的に研究する場合には、不要のことかも知れない。あるいは、伝統説の吟味において、当初から誤りを前提とし

て考察が加えられたのかも知れない。しかしながら、高僧伝等の客観的な、または外的な資料からの吟味による史実への接近が第一に重要なことは勿論であるが、一方、吉藏等の三論宗内の諸資料を検討して、内的な方面よりの追求も必要であろう。この立場からの研究として、吉藏の心証を確かめるという方法を取られたのが平井博士の研究である。日本において、伝統説として成立し定着して長い間信じられて来たということは、それなりに当初においては、何らかの根拠に基づいて形成されたものと考えられるのであり、全く荒唐無稽の説として、日本独自の単なる伝承に過ぎないと言って、直ちに否定されるべきものではないのではなからうか。

このような考えより、右の二つの方法の中では、後者の立場から、主に日本の三論宗の著述を通して、伝統説の成立とその背景について検討したいと思う。このことは、当然、伝統説の当否如何の問題にも関わるが、それと同時に、日本における三論学の受容、研究の様相を明らかにする上においても、解明しておくべき事柄であろう。

二、羅什門下の八宿

日本における三論宗の学系に関する伝統説と言うのは、凝然（二二四〇—一三二一）が『八宗綱要』や『三国仏法伝通縁起』『内典塵露章』において示した、羅什—道生—曇洛—道朗—僧詮—法朗—吉藏と次第する系譜のことを指す。この学系は、凝然以後鳳潭（二六六四—一七三八）の時代まで伝承されて来たものである。従来^②の研究は、この系統説、中でも羅什—道生—曇洛—道朗という次第についての批判的研究であり、修正が加えられたのである。また、右の学系に関連して、古くから羅什門下の八宿、法朗門下の二十五哲と言うことが伝えられており、これらの説について順次考察を加えたい。

（一）中国の諸説

第一の鳩摩羅什の門徒については『高僧伝』卷二において、

漢境経律未備、新経及諸論等、多是什所伝出、三千徒衆、皆従什受法。(大正五〇、三三二下)

とされ、一般に門徒三千と称されている。その中でも、特に優れた人々を、十哲・八俊・四聖として数えられている。この名称は、後述のごとく、唐神清(一八〇六)の『北山録』や宋智円(九七六—一〇二二)の『涅槃玄義発源機要』に出るもので、その具体的な人名について異説があることは、すでに指摘されている。⁽²³⁾今、それらの異説を次に列挙してみる。第一は、『鳩摩羅什法師大義』の冒頭に、

其甘雨所治者、融倫影肇淵生成叡八子也。(大正四五、一二三中)

とあるのが、最も古いもので、道融・倫・曇影・僧肇・淵・道生・曇無成・僧叡の八人を掲げて「八子」と称している。また僧祐(四四五—五一八)の『出三藏記集』卷一四の羅什伝には、

于時四方義学沙門、不遠万里、名德秀拔者、才暢二公乃至道恒僧標(標)僧叡僧敦僧彌僧肇等、三千余僧、稟訪精研務窮幽旨。(大正五五、一〇一下)

と述べている。才暢の二公とは不明であるが、『国訳一切経』の脚註では、「道生と慧遠を指すものか」としている。⁽²⁴⁾次に『高僧伝』卷三の「論」においては、

時有生融影叡嚴観恒肇、皆領悟言前、詞潤珠玉。(大正五〇、三四五下)

とし、同じく『高僧伝』卷二の羅什伝では、『大品般若』の翻訳に關してであるが、

於是興、使沙門増(僧)習僧遷法欽道流道恒道標僧叡僧肇等八百余人、諮受什旨、更令出大品。(同、三三二中)

と述べて、八人の名を列する。右の諸説が、吉蔵等の以前において数えられる八人の代表者である。ただ最後の文は、『大品般若』の翻訳について言われたことであり、⁽²⁵⁾例外としても、前の三説は、各々羅什門下の俊才八名を挙げたものと考えられるが、相互に出入がある。右の総じて二十名の中で、すべてに名が見えるのは、僧肇と僧叡の二人である。そして、右の人々の中で、さらに四人を選んだのが、『高僧伝』の慧観伝に見られる。

時人称之曰、通情則生融上首、精難則觀肇第一。(大正五〇、三六八中)

というもので、道生・道融・慧觀・僧肇の四人である。四人の代表者名についても、やはり異説が存する。吉藏は『中論序疏』において、

門徒三千入室唯八、睿(叡)為首領、文云、老則融睿(叡)、少則生肇。(大正四二、一上)

として、羅什の門徒三千の中、入室は八人と言い、その中でも僧叡を首領と評価し、「文」を引いて、融・叡・生・肇を四人の代表者とする説を挙げている。入室唯八としながら、八人の具体名を数えないのは、あるいは、すでに異説があることを知っていたのかも知れない。陳代の慧達は『肇論疏』巻中で「生叡肇等、五百衆之上首也」(統藏二・一・一、四三三左下)とだけ言う。しかるに、吉藏は「文云」として四人を数えているから、これは、すでに成立していた何らかの文献を引いたものと考えられる。この点について思い合わされるのが、日本において編纂された『三論祖師伝集』の巻下に見られる『四論玄義』の引用である。ここでは、

四論玄記第十云、関中伝記云々、長則融叡、小則生肇、中則倫影成淵、羅什八子也。(日仏全、史伝部一、一五五中)

とされている。慧均は「関中伝記」と明示して引用し、吉藏の言う「文」と同じであることが知られる。しかも、吉藏の引用文に続く後文も記している。これに従えば、吉藏の「文」と言うのは、「関中伝記」なるものの文であることになる。そして、慧均の掲げる八人は、先に引用した『鳩摩羅什法師大義』と同名である。「関中伝記」とは、如何なる内容のものか知る由もないが、恐らく、羅什の翻訳あるいは門徒等の状況について述べたものではなかったかと思われる。

ところで、以上の段階においては、「八子」の称が用いられているのみであるが、後の時代になると、四聖等の名が使用されて来る。すなわち、先に触れた『北山録』巻四では、

或謂什門四聖、生肇融叡上首、精難則觀肇第一、或謂十哲、道恒道標加焉。(大正五二、五九七下)

とし、それを註した慧宝は「道生、僧肇、道融、僧觀、曇影、慧嚴、慧觀、本伝無名憑者、有南齊道憑、非什門下、有僧習者、甚俊、恐是字誤」と述べている。この説は、吉藏等の伝える代表者四人を四聖とするもので、次の文は前掲の『高僧伝』の文を引いたものである。八人については具体名を欠くが、その註によって、曇影・慧嚴・慧觀・道憑を加えたものであることが知られる。そして十哲は、さらに道恒・道標の二人を加えるとする。ただ註記者の慧宝は、道憑は僧習の誤りであろうとしている。従って、この時代には、羅什門下の代表者を、四聖等の名で呼ぶ風潮が、一般となっていたものであろう。この『北山録』の説を承けたものかどうかは分らないが、『涅槃玄義發源機要』卷二で、

什公門下有十哲八俊四聖、肇皆預焉、生肇融觀為四聖、更加影嚴憑觀為八俊、兼常標名十哲、僧伝曰、通情則生融上首、精難則觀肇第一。(大正三八、二三中)

と述べている。十哲の場合に「常」を入れるが、この人は不明である。四聖は、吉藏等と同人を挙げており、同じ説は『仏祖統紀』卷三六でも「羅什弟子有生肇融觀、時号関中四聖」(大正四九、三四二上)と記している。この他、元の文才(一二四一一三〇二)の『肇論新疏遊刃』や『仏祖歴代通載』があるが、この二書は、『高僧伝』の八人説を承けている。⁽²⁶⁾四聖については、吉藏等の伝える説が、ほぼ一般的な評価として定着していたごとくであるが、八俊となると、諸説一致しないことが分かる。これらは、結局「人物の品鸞は人各その立場によって異なる」⁽²⁷⁾ということに尽きるであろう。

(二) 日本の伝承

以上、煩を厭わず列挙したが、中国においては、「八子」「八俊」の称が用いられているが、日本においては、「八宿」の名で親しまれている。凝然は『三国仏法伝通縁起』巻上で、「三千門人皆悉鑽仰、八宿上首各互弘通」(日仏全史伝部一、九下)と言っている。これは三論宗の伝統を述べるに際して言われることであるから、日本三論宗固有の

称であろうか。事実、三論宗関係の著述では、一貫してこの呼称が使用されている。鎌倉初期成立の『三論祖師伝集』巻下の冒頭では、

関中三蔵門徒三千、入室唯八、叡為首領 一竺道生、二釈道融、三曇影、四僧叡、五惠嚴、六慧観、七道恒、八

僧肇 生融影叡
観恒肇略頌 八宿之子 融倫影肇 淵生成叡 出四論玄記。

四論玄記第十云々、関中伝記云々……。(日仏全、史伝部一、一五五中、但し、東大寺本により誤字訂正)

と記している。『祖師伝集』は、インドから日本に至る三論祖師の伝記を、僧伝や自宗の文献に基づいて収録編纂したものであるが、右に依れば、「八宿」の語は『四論玄義』に従ったものごとくである。しかし、八人の具体名は相違して、先述の『高僧伝』等の説を採用している。これは、どのような理由に依るのであるうか。そこで、「八宿」の典拠として『四論玄義』あるいは吉蔵の文を引きながら、具体名の典拠たるべき『高僧伝』を示さないのは、本書編集の時点において、八宿の具体名は、すでに定まっていたものと考えられる。珍海(一〇九二—一一五二)も『三論玄疏文義要』の最後に「口伝血脉」を記し、羅什の次に曇影・僧叡・道生・僧肇・道融・道恒・惠嚴・惠観という右の『祖師伝集』と同人を列ね、「已上八宿並出」(大正七〇、三七八下)としている。このようなことから、『祖師伝集』では、すでに三論宗内において通説化していた伝承に従っただけのものである。先に引いた一文の割註に「略頌」と称していることから察せられよう。しかば、この説は、誰に従ったのか、と言うと、智光(七〇八—七八〇?)や安澄(七六三—八一四)においては明らかでなく、注意されるのが、やはり『祖師伝集』で二度引用される『三論師資伝』である。この書については従来注意されることがないが、最近、写本として現存することが判明している。⁽²⁸⁾ 具名は『大乘三論師資伝』で、撰者は「香山宗」すなわち、前節で述べた円宗(?!—八八三)である。『祖師伝集』は、日本の部の後半を除いては、平安末期には成立していたと考えられるから、その巻上の馬鳴伝と日本祖師の冒頭で引かれる『三論師資伝』は、それ以前の成立であることは間違いないだろう。しかるに、現存の写本を見ると、羅什の伝記を述べた後で、「次羅什入室有八」として、竺道生以下僧肇に至る八名の人々を、右の『祖師伝集』と同

じ順序に掲げ、梁宝唱の『名僧伝』及び慧皎の『高僧伝』に依り、各々の伝記を述べている^⑩。そして、中国の部の最後に頌して、

童寿真諦伝聖語、道生道融与曇影、僧叡惠嚴及惠観、道恒僧肇為八宿、次齊并宿子道朗、次子僧詮与法朗、後、三十子及法琳、是四十五為人師。(二二丁左—一三丁右)

と言っているのである。先引の『祖師伝集』巻下の冒頭で八人の名を列挙したのは、恐らく、これに従ったものではなからうか。ただ実際の立伝の順序は、「叡を首領とす」という吉蔵の言葉を承けたものか、第一に僧叡の伝記を述べ、竺道生を最後としている。道生を最後に位置させているのは、次にその資とされる曇済が立伝される理由からであらう。

ところで、右の香山宗の頌は、八宿のみならず、日本の伝統説の基本型が集約された形で示されている。特に八宿の次の句に「次齊并宿子道朗」とあることと、「後の三十子」という点である。前者は、齊すなわち、曇済と道朗であり、後者の三十子と言うのは、法朗門下の二十五哲と吉蔵門下の五英を指す。これらの問題は次項以下に触れるとして、八宿について明示されているのは、本書が最初である。しかも、その呼称は、前述のごとく、慧均の『四論玄義』の用例を承けたものであらう。ただ、その具体名については、慧均等には従わず、僧伝に述べるところを、より妥当と考えたものと思われる。慧均における八宿の用例は、次の澄禅の『三論玄義檢幽集』巻五に、

四論玄成壊義云、昔在什法師門下、有三千門徒、得業之者、只八子、即是八宿也。(大正七〇、四四二中)

と引用されることによって充分知り得る。従って、この呼称は、慧均のみではなく、吉蔵あるいは、その師法朗等、摂嶺相承の三論学派において、一般に用いられるようになっていたものではなからうか。日本における伝統的な用例は、これを継承したものであると考えられる。

三、道朗（撰山大師）

吉藏や慧均の主張する撰嶺相承の第一祖たる撰山大師・大朗法師は、道朗のことであるとするのが、日本における長い間の伝承である。近年に到って、道朗は誤りであり、僧朗が正しいとされている。その根拠は、『高僧伝』卷八の法度伝及び陳の江総持の『棲霞寺碑文』である。そして、日本における誤りは、僧と道との筆写の誤り、あるいは、河西の道朗等との混同に依ると言われる。⁽³²⁾ また、南都の誤りではなく、すでに中国において、特に慧均の『四論玄義』が、すでに誤りを犯していたのではないか、という説も出されている。⁽³³⁾ 右のような諸点を考慮して、現存の文献を吟味してみよう。

(一) 安澄の説

今日まで、道朗等につき批判的研究の対象とされている中心的な文献は、安澄の『中論疏記』である。湯用彤教授は、安澄が、吉藏の言う「関河旧説」等の語を、関中と河西との意味に解し、これと河西の道朗及び大朗法師とを結びつけて、吉藏等の言う撰山大師・大朗法師を、河西の道朗と理解した、と言うのが、代表的な言及である。⁽³⁴⁾ 果たして安澄は、そのような理解をしていたであろうか。また、撰山大師を、河西の道朗と見做す説は、南都の伝統説であろうか。この点から先に見てみたいと思う。

結論から言えば、安澄の『中論疏記』を見るに、右のごとき解釈は、どこにも見出せないのである。安澄は、確かに撰山大師を道朗としている。しかし、これを河西の道朗であるとは、一度も明言していない。そこで、今、撰山大師や僧詮等に関する記述を提示しておこう。

(1) 疏云、自撰嶺相承等者、……述義云、高麗国遼東城大朗法師、遠去敦煌郡曇慶師所受学三論、齊末梁始、来入撰嶺山也、大朗法師得業弟子、陳撰山止観寺僧詮師、如此次第得業弟子、興皇寺法朗師、法朗師得業弟子延興寺吉

藏師、吉藏師得業弟子碩旻遵等、然処処云、山中者高麗国大朗師、山門者止觀寺詮師、或言一師、或言大師、或直言師者、興皇寺法朗師（以上述義の引用）今謂不爾、二諦章下卷云、山中法師之師、本遼東人、從北地學三論、遠習什師之義、來入南吳住鍾山草堂寺……、大品疏第一卷云、止觀師六年在山中、不講余經、唯講大品、准此章疏文、山中者詮法師、亦可山中者法朗師、故玄義第一卷云、山中興皇和上、述撰山大師言、涅槃疏第十一云、山中師、請止觀師講涅槃不聽、准此等文、山中者通二師、山門者道朗師、然門有三解、一云初住山門故、二云一師之門故、三云釈法度上足弟子故、所以高僧伝云、齊瑯琊撰山釈法度有四弟子、第一名僧朗、華嚴三論最吉、本遼東人也。（卷一本、大正六五、二三上―中）

(2) 言山中大師者、述義云、昔高麗国大朗法師、宋末齊始、往敦煌郡曇法師所、學三論、而遊化諸方、乃至度江住岡山寺、弘大乘義、乃入撰嶺、停止觀寺行道坐禪、今謂、可是止觀寺僧詮師、故大品疏第一卷云、撰山止觀寺師六年内常住山中也、二諦章下卷云、山中法師之師、本遼東域（城）人、從北地學三論、遠習什師之義、來入南吳住鍾山草堂寺……。 （卷二末、同四六中）

(3) 疏問若爾撰山大師等者、述義云、楊州之南有撰嶺山、山内有止觀寺、昔梁武帝初學成実毘曇、聞高麗国道朗法師從北地來、住撰山止觀寺、善解三論、妙達大乘道、智寂等十師就山學之、而伝訓授梁武、因此遂改小從大、後撰山麗造栖（棲）霞寺、坐禪行道、故云撰山大師也、案、均正玄義第十云、道朗師、隱会稽山陰、懸少時說法処、諸法師請法師後來撰山、撰山去楊州七十里、止觀寺行道乃至広説。（卷三本、同、七一中）

(4) 言大朗法師教周顒等者、如二諦章下卷云、山中法師之師、本遼東人、從北地學三論、遠習什師之義、來入南吳住鍾山草堂寺、值隱士周顒、周顒因就受學……述義云、震旦国鍾山隱士姓周名顒、所謂天下無双者也、淡海記云、道朗師之檀越、名周顒也。（卷三末、同、八五中―下）

(5) 言撰山大師者、指道朗師、是根本故也。（卷三末、同、九一下―九二上）

以上が、安澄の関説する内容である。安澄が述べているのは、撰山大師・大朗法師及び山門と言うのは、もと遼東

城の道朗であると繰返し述べているに過ぎず、この道朗が、河西の道朗である、とは一言も触れない。それは、河西の道朗に關説するについても、河西とは河右、河東とは河左という説明や、⁽³⁵⁾関内については、「從長安京、於西北角有玉門金城二関、指此中間、故云関内也」(大正六五、六三下)としているが、「関河」について、関中と河西を指すという分析的解釈は見られないのである。さらに、吉藏が河西道朗の説を引用しているのに註釈して、法宝の『涅槃經疏』を引用し、曇無讖の訳場に列して筆受したことを述べるに過ぎない。⁽³⁶⁾もし、撰山大師を河西の道朗であると見做していたなら、当然そのことに言及して然るべきであろう。それが無い、と言うことは、すでに詳細なる検討がなされているごとく、⁽³⁷⁾吉藏において、羅什門下と河西の道朗とを明らかに区別していることを、安澄等は充分承知していたと言うことである。むしろ、撰山の三論の第一祖たる撰山大師を、河西の道朗であると見做すのは、後世の誤謬ではないか、と思われる。

そこで、注意されるのが、右の例文に引かれる「述義」である。この「述義」が、元興寺智光(七〇八—七八〇?)の『中論疏述義』であることは、すでに論証した。⁽³⁸⁾従って、道朗とする説は、安澄より以前に、すでに明確に示されていたことになる。それは「淡海記」(淡海三船(七二—七八五)の『中論疏記』)も道朗としている(4)の文)ことによっても知られる。そして「述義」は、道朗のことを、敦煌郡の曇慶(実は曇濟の誤写か誤読)について三論を学んだと言い(1)の文、その時期は、「宋末齊始」である(2)の文)と言う。さらに、道朗は「齊末梁始」に撰山に入山して(1)の文、山内の止観寺に住した(3)の文)と述べている。ただ、安澄も再度言及するごとく、智光は、山中師を道朗のことと誤解している。しかし、その述べる内容は、あくまで道朗のことである。右の智光の説は、現存する彼の『浄名玄論略述』とほぼ一致相応するものであるが、智光においても、河西道朗に言及しながら、撰山の道朗との関係は何も言わない。⁽³⁹⁾もし、同一人物と見ていて、自明のことと考えていたなら、その呼び名において、区別して用いるはずはなく、吉藏の引用について何らかのコメントがあるべきであろう。

しかれば、智光や安澄等の道朗説は、何らかの根拠が存したと考えられよう。この点につき、示唆を与えるのが、

右の例文の(3)に示される『四論玄義』の引用である。この引用文については、かつて境野黄洋博士も指摘されている。しかし、博士は、先に触れたごとく、慧均が誤りを犯したものと考えられている。このことは後述するが、ともかく、安澄の引用に従えば、慧均は、明らかに道朗と称していることになり、しかも、智光の言うごとく、摂山の止観寺にて行道す、と言っている。このようなことから判断して、『四論玄義』の巻一〇では、かなり詳しく述べているのではないかと推察される。しかし、現行の『四論玄義』(統藏經所収)の巻一〇は、三乘義・莊嚴義・三位義が配当されていて、右に相応する内容は欠けている。ただ、本来の形態では、巻一〇は「成壞義」であり、その内容は、仏教の消長について述べたものであることが、大よそ窺われる⁴⁰⁾。ところが、先にも掲げた『三論祖師伝集』巻下では、『四論玄義』の巻一〇を再度引用しているのである。それは、道朗の伝記を述べるに際して、第一に引用されるものであり、第二に『大乘玄論』、第三に『略述』を引用抄出している。第一の『四論玄義』の引用は、大日本仏教全書本で、約一頁にわたる長文の引用であり、その中に、先に挙げた安澄の引用するものと同文も含まれる。『祖師伝集』における諸文献の引用は、現存の伝記類と比較して見ると、忠実になされていることが分かる。従って、右の道朗に関する引用も、各々の記述を、そのまま抄出提示したものと見て大過なからう。その際、道朗の事蹟を述べるのに、第一に『四論玄義』を掲げている、ということは何を意味するか。それは、当時、というより日本において、道朗について述べる文献としては、本書が最も確かな、最も詳しい信頼すべきものとして、受容されていたことを暗示しているのではなからうか。つまり、本書を措いて、他に依るべき文献がなかった、と言うことである。第二の『大乘玄論』の引用は、安澄が引くのと等しいものである⁴¹⁾。そして第三の『略述』は、巻上の馬鳴伝中において「智光略述云」(日仏全、史伝部一、一四四下)として引くものと同じであり、智光の『法華玄論略述』からの引用と考えられる⁴²⁾。このような『祖師伝集』の引用態度から見ても、智光の記述の根拠が何であったか、ほぼ推察されるように思われる。つまり、智光は、『四論玄義』の説に従って、摂山大師を道朗とし、その伝記を述べたものではなかったかと言うことである。このことは、智光の文と、『祖師伝集』所引の『四論玄義』とを対照させることによって、より明

瞭となるであらう。

(二) 『四論玄義』の説

先ず、『祖師伝集』が引用する『四論玄義』の文を、関連するところのみ、次に示しておこう。

第一論大乘縁起、羅什法師、弘始三年十二月二十日來至長安、至四年正月五日翻經論也、伝云、弘始八年中滅度、有伝記之不定、今且一伝記之、肇師涅槃論云、什師門下十有二年、依此語未必八年中滅也、無依無依得四論盛行於世、具如大聖（經）遊意中說也、無珍（所）得四論來江左亦有縁起、齊時有高麗國僧釈道朗法師、遊於黃龍諸國、八宿之子、學弟子所聽學、得無依無依得大乘法門、度江來至陽（揚）州、于時齊敬（竟）陵王學士、姓周名顥、即是周弘正之祖、与道朗法師周旋、即校（授）其義宗、故周氏悟解大意、仍作四宗論、爾時不見其文、道朗師云、所造四宗論、言味可領後（復）恐是未善其意也、敬（竟）陵王請諸法師等五山寺豎義、周顥堅四論義宗、仍請道朗法師於彼寺、通大乘義、五山寺者、即是今栖霞寺也、……周氏請法師還草堂寺、講說授學、無所得大乘已進悟解、謂為天下無双人也、周氏既衰老已（亡）化也、朗法師、既先周氏往會稽山陰、果武天子登位、欲學無所得大乘、嘯所職（滅）、後諸法師請法師、復來撰山、撰山去楊州七十里、停止觀寺行道、果武天子登位、欲學無所得大乘、請出楊州、然法師為人、恒欲晏居不欲出也、天子勅請十大德、令入撰山聽學大乘要、道朗法師請出、而法師為人靜居、決不欲出也、十法師並是成論弟子、能穎悟聰明者、雖聰明而各々有師囑、致不輕後着小乘、執着不改都不信受、十人中九人雖後宣伝勅令聽學、一山講竟乃往杉樹山、榔博戲咲不專聽學、唯一莊嚴法師學士名詮法師、神悟大異諸人、專聽學得悟無依無得法門、道朗師知此得悟改常心、法師一々教授、得斯論義字旨、栖霞法師既得此法門、諸等知此人得大乘意旨、便景將來陳初治化之時、四方遊學之士仍入山稟承論旨、諸法師雖聽習而學者如牛毛成者如牛角、唯朗弁勇三師出楊都講說、弘通大乘無所得論……。〔日仏全、史伝部一、一五九—一六〇上、カッコ内は東大寺本、句点筆者〕

右が、慧均の伝える道朗に関する記述の一部である。これを『大乘玄論』や智光の説と比較すれば、ほぼ相応する内容であることが知られ、より詳細に述べていることも分かる。

『大乘玄論』の述べるところに關しては、すでに論じられているが、要点のみを一応対比しながら慧均の説を窺っておくと、『大乘玄論』卷一にて、撰山高麗朗大師は、(1)「從北土遠習羅什師義」とし、(2)「來入南土住鍾山草堂寺」とし、さらに(3)「值隱士周顒、周顒因就師學」と記し、続いて梁武帝が智寂等十師を遣わして受學せしめたと言う。また『中觀論疏』卷第二末(大正四二、二九下)では、「大朗法師、関内得此義、授周氏、周氏因著三宗論也」とも述べている。これらのことに対応するのが、前掲の『四論玄義』では、(1)については、「遊於黃龍諸國、八宿之子、學弟子所聽學」と、『大乘玄論』等よりも、ややはっきりした表現を取っている。「北地より遠く羅什師の義を習う」とか「関内に此の義を得」と言うのを、羅什門下の八宿の弟子となって三論を学んだ、と述べている。「學、弟子所聽學」の「學」は「為」の写誤であろう。この点は後に再び触れる。次の(2)では、南土に入り草堂寺に住した、とだけ言っているが、慧均は、南土に到って、間もなく周顒(五世紀)と邂逅し、共に諸方を周旋したと言ひ、齊の竟陵王の請により五山寺で講論が行なわれた際に、道朗も請われて大乘義を明らかにしたという。この五山寺というのが、今の栖(棲)霞寺であるとされる。⁽⁴⁾そして、この講論のあと、周顒は、道朗を請うて、草堂寺に還る、としている。右のような道朗と周顒との出会いの時期や交渉に関しては、従来、全く知られていなかったことである。しかし、撰山に入る以前に、すでに道朗は周顒と邂逅していたということは、周顒の行実からしても、充分にあり得ることである。周顒による草堂寺の開創は、四八〇年代とされるから、この頃には、明らかに道朗と周顒はすでに交渉があったと言うことであり、(3)の言葉とも一致する。右の慧均の記述で注意されるのは、草堂寺に入る前に、五山寺における竟陵王の請による講論に参加したという点である。竟陵王の活躍期間を、武帝の在位年間(四八二―四九三)とすれば、その頃すでに道朗は南渡し、周顒とも交流を深めつつあったことになろう。そして、その頃、後の棲霞寺は、五山寺と呼ばれていた、と言うのである。これは、撰山棲霞寺の開創は齊の永明七年(四八九)正月のことであるから、

右の言葉に従えば、道朗は、それ以前に、一度撰山を訪れたということになる。さらに、道朗は、撰山に止住するようになる前に、会稽山において、少時講説していたという。その会稽山に移ったのは、周顒が遷化する前である。そして、撰山に止住して、本格的に三論の学を宣揚するようになったのは、「周氏衰老、已亡化也」とするごとく、周顒滅後のことであり、それは、「後時齊嘯所職後」とされる。この意味は、文字の上からは明確ではないが、恐らく、齊の滅亡を言ったものと思われる。もし梁初（五〇二頃）とすると、撰山棲霞寺の開創以来綱領していた法度（四三七—五〇〇）は、すでに遷化の後である。あるいは、法度の遷化を機縁として、法度の後継者として、当時の住僧によって道朗が請われたものであったかも知れない。慧均が「後諸法師請法師、復來撰山」と言っているところに示されている。『高僧伝』では道朗（僧朗）を、法度の弟子とするが、道朗は、決して法度から三論や華嚴の学を受けたものでないことは、法度伝等の検討によっても知られるところであり、右のような慧均の記述から判断するも、恐らくは受学の弟子ではなく、むしろ、法度の滅後、撰山を綱領した点を指して、弟子と記したものとも考えられよう。

以上、慧均の記述を多少補って理解したのであるが、竟陵王が、禹穴を鎮守して、仏教を被護していたことや、周顒が刻令として浙江省に住し交流を深めていたこと、及びその時期等の客観的な歴史的状況からも、右の慧均の伝える内容は、十分に可能性のあることとして認め得る。このことは、吉藏の述べるところと相応するもので、それを、さらに補うものである。吉藏一人あるいは慧均一人の説ではない、という点において、根拠ある伝承と考えられる。

この点は、前掲の引用文の最初に記される、羅什の入関及び遷化の内容によっても証し得る。入関を弘始三年（四〇二）十二月二十日とする説は、僧叡の『大品経序』（前出）等に従ったもので、一般に認められている説であり、次の弘始四年より翻経を開始したと言うことも、『出三藏記集』巻一〇所収の『大智論記』（大正五五、七五中）等により間違いない。ただ、その年の正月五日と言う点は、他に記録がないようであるが、右の慧均の説と、全く同様の記述が、吉藏の『法華遊意』に見られる。すなわち、『法華経』の翻訳を弘始十年とする説を批評して、

今謂十年翻訳字之誤也、羅什以秦弘始三年二月二十日至長安、弘始四年正月五日即就翻経、弘始八年八月二十日

終、於、長、安、不、応、十、年、更、翻、訳、也。(大正三四、六四九下)

と述べている。これに依って、弘始四年正月五日より翻訳に着手したという説は、吉藏・慧均の当時においては、一般的に認められていたものと考えられよう。さらに羅什の遷化について、慧均は「伝云」として弘始八年(四〇六)説を出すも、諸伝不同を言い、今は且く一伝に依るとし、僧肇の「涅槃無名論」に、什師門下十有二年とあることより、必ずしも弘始八年中に遷化したものではないとしている。これに対し吉藏の場合は、右の『法華遊意』では弘始八年八月遷化説を採用しているが、『百論序疏』では、

問肇値什得幾年而秊累年、答什以弘始三年十二月至長安、弘始七年十二月亡、首尾五年、而肇公涅槃論云、在什公門下十有余年、亦云十有二年者、正言十二年是一紀之員數、故用之耳。(大正四二、二三五下)

として、弘始七年説を出し、また慧均が引用する「涅槃論」の文と同文も紹介している。吉藏も諸説不同は承知であったと思われるが、弘始七年又は八年説を採用していたごとくで、慧均は八年説を出すも、「涅槃論」に依れば、必ずしも八年中滅ではない、と言ったところが、両者の見解の相違と見得よう。遷化に関しては『高僧伝』にも異説を出しており、慧均の記述には、客観的な態度が見られる。右の羅什のことに限らず、道朗に関しても、少なくとも、当時の撰山三論学派の人々によって語られ、考えられていた伝承を述べたものと見て良いであろう。と言うことは、僧伝等と何ら変らない、同等の資料的価値を有するものであると言うことになる。

ただし、慧均の言葉の中には、後に日本の三論宗の人々を惑わしたと思われる点も存する。その一つは、道朗が撰山に来て、止観寺に停まる、と言っていること。また現存の『四論玄義』中には、僧詮のことを「撰嶺西霞寺無所得三論大意大師詮法師」「止観詮法師」「山中師」と言い、前掲の後文に「栖霞法師」「栖霞詮法師」と種々に呼んでいることである。この点、吉藏は、止観師あるいは山中師と呼ぶのみである。しかし、慧均においては、道朗や僧詮を混同したのではなく、むしろ、歴史的事実を反映しているものではないか、と考えられる。それは、道朗については、「高麗朗法師」「撰山棲霞寺大朗法師」等と言って、明確に区別しているからである。ただ、撰山に止観寺という

独立した寺が存したのか否かは明らかでない。また棲霞寺を止観寺とも称したものか、棲霞寺中の一字を、通称止観寺ともされたものかどうか。道宣も『統高僧伝』巻七の慧布伝で、撰山止観寺僧詮法師と称しているから、止観寺と呼ばれる場所もしくは堂舎はあったのであろう。⁽⁴⁷⁾吉蔵には、右のような併用は見られないが、慧均の用例から判断すると、道朗が止観寺に停まると言ったのは、棲霞寺のことであり、慧均当時の通称を用いたものではなからうか。呼称が相違するからと言って、道朗と僧詮が全く別の所に住していたということではなからう。両者を区別するために、特に吉蔵において意識的に使い分けられたものではなかったか、と思われる。

そこで問題となるのが、右の『四論玄義』では、「道朗」と称していることである。これは一再ならず、五回程出て来る。この件に関し、境野黄洋博士は、先に掲げた安澄の引用する『四論玄義』の文を指摘し、『四論玄義』が、僧朗を道朗と誤り伝えているものとされた。⁽⁴⁸⁾しかし、これは承認しにくい。なぜなら、自己の学系に直接連なる祖師名を、たとえ、その間に僧詮・法朗の二代の隔りがあるうとも、撰嶺相承を強調し、師説を絶対的な拠所として論述する態度を観察する時、到底考えられないことだからである。梁武帝の命による十師の受学は、『棲霞寺碑文』に依れば、天監十一年（五一二）であり、吉蔵は、梁の承聖四年（五五五）に七歳で法朗に従って出家し、陳の光大元年（五六七）には、十九歳で法朗に代わって講じている。⁽⁴⁹⁾また慧均は、陳の太建六年（五七四）には、法朗の講説を聴学し、その時の説示を伝えている。⁽⁵⁰⁾これらのことは、天監十一年から数えても六、七十年後のことであるが、その間、親しく受学し相承されたことを配慮すれば、師の名を誤伝することは、まずあり得ない。通常の関説において、師の二字名を伏せて、「大朗師」「撰山師」「撰嶺師」と称するのは、祖師に対する尊称であるが、だからと言って、具名を知らず、まして誤認されていたとは思えない。そこで改めて統藏経本『四論玄義』を調べると、一箇所のみであるが「道朗」と記されている文章が存在する。それは「三乘義」の第四釈五乘義の冒頭の文で次のとおりである。

第四釈五乘義。一家閼河相伝至撰嶺高句麗道朗法師等云、不二而二明之、五乘並是正法。（統藏一・七四・一、一

〇〇左上）

右において付点をした二つの文字について言えば、「至」は続蔵では「屋」となっているが、原本は草書体のようであり、屋と至との草体の類似と文章から推察して「屋」ではなく「至」であろうと判断する。また「道」と判読した文字は、続蔵では原本の草体を写して「**え**」と印刷されているが、「釈五乗義」の一段に同じ書体が七つあり、その一例を示すと「於般若波羅蜜中開三乘**え**」「若遠与近并菩薩**え**」とあり、文意から考えて「三乗道」「菩薩道」と推察され、「**え**」は「道」のくずし字と判断できであろう。⁽³¹⁾

以上によって『四論玄義』においては、撰山大師を「道朗」としていることが確認され、『祖師伝集』における引用は正しくなされていると思われる。⁽³²⁾

(三) 智光の説との対比

次に、智光の記述を、以上の『四論玄義』と対比してみると、明らかに、『大乘玄論』や慧均の説をふまえた上で、発展的に述べたものであることが知られよう。先に示した安澄の引用する「述義」を見ると、(1)「高麗国遼東城大朗法師」「高麗国大朗法師」「高麗国道朗法師」と言って、その師を、敦煌郡の曇洸であるとし、(2)三論の受学を宋末斉始(四七九前後)のこととする。さらに(3)撰山への来至を齐末梁始(五〇二前後)のことと規定し、(4)山中師を道朗のこととし、山門を僧詮のこととしている。第一の敦煌の曇洸を、道朗の師とすることは、全く根拠不明である。吉蔵は『中観論疏』(大正四二、二九中)において、宋大莊嚴寺の曇洸に関説するが、この人を指すものではないであろう。第二第三の点は、すでに考察した『四論玄義』の記述をもとに、周顒や竟陵王等との関係及び動向を、僧伝等を検討することによって導き出したことであろうと考えられ、一応、認められる見解である。第四に、山中師を道朗のことと理解している点は、安澄が訂正することく、智光の誤解である。これは、先に一言したごとく、慧均の用例に左右されたのではないかと考えられる。そのことは僧詮が、撰山の麓に栖(棲)霞寺を造って行道坐禪した、と言っていることにも窺われよう。『浄名玄論略述』卷三末に、

言山門者、止觀寺僧詮法師、楊州之南有撰嶺山、山内有止觀寺、昔梁武帝初学成実毘曇、聞高麗土道朗法師、從北土來住撰山止觀寺、善解三論妙達大乘、造智寂等十人就山学之、……然十人中唯詮法師、神悟異倫改撰受宗、從朗止於山内、或時出世弘通大乘、後撰山麓造栖霞寺坐禪行道、而今拳初住処号耳、道朗法師即名山中、僧詮法師名曰山門。（日本大藏經（以下、「日本大藏」と略す）第一五卷、一八上）

と述べる。右の文中で、付点の「初住の処を挙げて号するのみ」と言うのが、山門という称を指すのか、止觀寺を指すかが明瞭でないが、文面からすれば、僧詮は初め、道朗に従つて山内の止觀寺に住し、後に棲霞寺を造つて、そこに住したと言うことであるから、「初住処」とは止觀寺と言うことになり、止觀寺僧詮と言つたことを指したもののようである。そして、山門の称は、後に撰山の麓に造られた棲霞寺に住したことを指す、という意味であろう。従つて道朗を山中といい、僧詮を山門としたと考えられる。そうしないと文意は通じない。ともかく、智光の説明は明瞭さを欠くが、これは、慧均が、道朗は止觀寺に住したと言ふことや、僧詮を棲霞法師とも言い、止觀師ともしていることから、それを会通せんとした結果であろう。吉藏の用例からすれば、山中師というのは僧詮のことで安澄が正しい。また僧詮が棲霞寺を造るということは、どこにも語られていない。智光が慧均の説に準拠していることは、『祖師伝集』で引用する「略述」の文によつて、一層明らかとなる。すなわち、

略述云、齊時有高麗国釈道朗者、聰明超倫、道德至泰、容顏長大、威德無敵、既於本土遍閑諸典、次就燉（煥）曇濟法師、是竺道生法師之学士也、聽習無得大乘法門、既而遊化諸方、乃至度江來至楊州、与海陵王学士姓周名顒周旋遊行、授其義宗、王請諸法師等、於亦五山寺堅義、周顒乃堅四論義宗、時海陵王聞之熙怡、勸請道朗法師、住於彼寺弘大乘義、周顒更請於草堂寺講說、学無所得大乘、已進悟解謂為天下無双者也、周顒既耄亡矣、法師至於撰山、極輿停止觀寺行道坐禪、梁武天子登位、樂修無得大乘、請出楊州、法師為人恒慕寂靜、不欲俗法、天子勅之選十法師、令入撰山聽習大乘、並是成論之門人也、各有属不敢改操信崇大乘、唯有莊嚴学士僧詮法師、神悟異倫、專心聽習無得法門、法師遂知此人獲悟已改其操、更以一一教授論旨、然後詮法師者、近撰山麓造栖霞寺行

道坐禪、干時四方遊學之士、仍於山閑承三論、學者衆多猶如牛毛、成者甚少、唯朗弁勇三人、學習已成出於揚州、弘宣大乘無所得法云云。(日仏全、史伝部一、一六〇下——六一上)

と述べているのである。道朗の動向について、多少の表現の相違はあっても、全く、先の『四論玄義』の文と一致相応することが知られるであろう。ところが、学系史の上で、重大な点が、さらに付加されていることに気づく。それは、付点の部分であり、先のごとき道朗の師を、敦煌の曇洛であるとしているのみならず、その曇洛は、竺道生の弟子である、としていることである。安澄の引用文では、曇慶となつてゐるのを、曇洛の誤りであろうと言つたのは、今の「略述」の文に依る。それは、後に道朗の師を曇洛とする伝統説が成立していることも考慮してのことである。この智光の記述は、全面的に依拠したであろう、吉蔵や慧均の文中には見出せないことである。つまり、吉蔵は、単に「大朗法師、関内得此義」⁽⁵³⁾とするのみである。また慧均も「八宿之子、為弟子所聴学」と言うのみである。智光の説は、後世の伝統説そのものを述べているのであるが、これは、少なくとも吉蔵や慧均の書には明示されていないことである。もし、すでに、かくのごとき伝承が中国においてあった、とするなら、当然、吉蔵や慧均は言及すべきはずである。あるいは、智光や安澄の当時、他に三論宗関係の文献としては、慧隨や元康の疏が存在していた。しかし、智光を始め、後の三論宗の人々は、一様に、この点に言及し、あるいは証すべき資料を提示するものはない。すでに安澄においてさえ、「述義」の説を掲げるのみである。さらに、先に触れた『大乘三論師資伝』でも、八宿を挙げた後に、「次呉崇山草堂寺曇濟、次撰山西霞寺道朗、於八宿以成業也」と記し、後文には「宿子道朗」としている。後の珍海も、八宿を列挙した後、曇濟を除き、道朗・僧詮・法朗・嘉祥と記し「已上四師次第」とするのみである。⁽⁵⁴⁾その後の文献においても、南北朝の『三論玄義肝要抄』では「撰領道朗師、受八宿之義」⁽⁵⁵⁾とし、東大寺所蔵写本の『三論傳來由來』では「曇濟道朗ノ両師、普ク八宿ニ随ヒテ三論ヲ受ク」(三紙右)と述べ、いずれも、撰山大師を直接的に連なる人としなないことは勿論、曇濟―道朗の師資関係も明示してはいない。つまり、智光の説は、撰山大師を道朗とする点は慧均の伝えるところに従つたことは確かであるが、竺道生と曇濟を系列に加えることは、彼独自の見解か、

あるいは師説によるものと考えられ、日本において成立したもの、と言わざるを得ない。

右の曇済について多少気になるのが、智光は「敦煌の曇済」としているのに、香山宗になると「呉崇山草堂寺の曇済」とし、『祖師伝集』は、両方並記していることである。『祖師伝集』は、当時の伝承、すなわち二通りの記載を、そのまま書いたものであろうから一応措くとして、智光と香山宗の間に、さらに発展した跡が窺える。草堂寺の曇済とする説は、安澄において、すで見られる。『中論疏記』卷三末に、

疏云、至宋大莊嚴寺等者、……高僧伝第六卷曇斌伝末云、……済述七宗論、宗著經目及教林、准此、故知非是呉国嵩山草堂寺曇斉師也。(大正六五、九四下)

と述べている。ところが注意されるのは、吉蔵が関説する六家七宗論の著者である大莊嚴寺の曇済は、三論宗の学系史上の曇済にはあらず、としていることである。従来、曇済について吟味する際には、例外なく莊嚴寺曇済を指したものと見て、『名僧伝』等よりして、竺道生の弟子ではなく、三論の学系に連なる人物ではないから、除かれるべきである、という風に取り扱われている。しかし、今、安澄の言うごとく、道朗の師とされる曇済と、莊嚴寺の曇済とは別人と考えられていたと言うことである。それは、止住の寺名の相違からも知り得よう。しかし、従来、些少の誤謬があったとしても、呉郡に崇山、嵩山のいずれも存在せず、また崇(嵩)山に草堂寺があったことも聞かれない。呉郡にあったのは、慧均や吉蔵の言う鍾山の草堂寺で、周顒が、慧約のために建立した寺である。そこで考えられることは、智光が道朗の師を曇済としたことと、道朗が一時草堂寺に住したこと、及びその年代等より構築した説ではなかったか、と言うことである。このような事情を反映して、香山宗も、その名を列するのみであり、『祖師伝集』では、始めに「敦煌曇済大師、道生之資、道朗之師也」とし、次に「呉崇山草堂寺曇済法師、可考」としている。これは明らかに、智光の伝えるところと、香山宗等の記載とを並出したものであり、その伝記については何ら知り得ず、『名僧伝』の宋莊嚴寺釈曇済の伝を引いて、その説明に代えているのである。

(四) 伝統説の成立と根拠

以上の考察によって、智光や安澄が、摂山大師を道朗としたのは、慧均の『四論玄義』に基づいたものであること。ただ、後の伝統説のごとく、羅什と道朗の間に、道生と曇済を入れる説は、現存資料に依る限り智光において初めて明示されたものであることが明らかであろう。安澄が、彼の説の不都合を批評し、是正する部分があるにもかかわらず、この点に関して沈黙しているのは、是非を判定すべき資料が無かったものと見得るであろう。このように見て来ると、『祖師伝集』所引の『四論玄義』の説に関して、再び考えてみる必要が生じる。先に記したごとく、智光が、全面的に『四論玄義』に依拠して述べていることからすれば、『祖師伝集』所引の文は、その抄出の原本において、すでに道朗となっていた、と言うことになる。すなわち、『祖師伝集』編纂の際の抄出において改変がなされた可能性は否定される。そうすると、もし誤伝誤写があったとするならば、『四論玄義』が、日本に将来され、写経所等で筆写された時点まで遡るであろう。本書の日本への伝来は古く、天平十六年（七四四）前後に七回筆写されている。この筆写の回数は、吉蔵の三論の疏が、一、二回のみであるに比して、随分多いことになるが、他の註釈書の筆写回数を見ても、最も多いものである。これは、明らかに、当時の三論研究が盛んであったことを物語ると共に、本書の需要が、それだけ多大であったと言えるのではなからうか。そして、当時の筆写の状況は、第一に経疏を写す者、第二に校正をする者、第三に装潢をする者と分かれて進められ、その従事者も厳選され、各々専門化されていた。校正も、厳密を期すために、少なくとも二校まで行なわれ、しかも第一校と第二校は別人に校正させている。さらに、校正の結果を報告させて、筆写人の誤写の数を計上している程である。⁽⁵⁸⁾従って、経疏を写す者は、かなりの能筆家であり、筆写に際しては、細心の注意を払っていたごとくであって、写経所等、公的な場における筆写においては、ほとんど、誤写や脱字はなかったと考えられる。このような天平年間の筆写事業の状況から判断して、『四論玄義』においては、当初から「道朗」とされていたと判断して良いであろう。もし、かくの如き推論が許されるならば、吉蔵等

の言う撰山大師あるいは大朗法師は、中国においても、道朗とされていたもの、ということになり、少なくとも、三論学派の伝承では、そのようなになっていた、と考えざるを得ない。さすれば、近代の僧朗説の根拠である『棲霞寺碑文』や『高僧伝』について再考の余地も出て来よう。

『四論玄義』において、すでに右のごとくであったとするなら、日本における伝承の正統性を裏づけることとなり、撰嶺相承の系譜に連なる人物の伝えるところとして、日本三論宗の人々に受容され、信賴されたことも首肯出来よう。智光や安澄にとつて、吉蔵や慧均の書は、第一に資料的価値を有するものであり、それは、中国の僧伝や碑文以上に重みを有するはずの性質のものであったと考えられる。『高僧伝』の類にも人名の混乱は認められ、特に『統高僧伝』において、法朗を道朗とする混乱が見られることは、すでに指摘されている。⁽⁹⁾とすれば現行の『高僧伝』巻八の法度伝付載の「僧朗」は、あるいは「道朗」の誤りであったかも知れない。吉蔵等においても、日本の人々にとつても、『高僧伝』の記事は承知のことであつたはずである。安澄は、先に引用した文中において、「山門」の解釈に三説を出し、その第三の説は、『高僧伝』の法度伝を指摘している。従つて、撰山第一祖たる道朗と、法度伝付記の僧朗とは同一人物であることを認めていたことになる。しかし、僧と道との相違については、何らコメントしない。それは、道朗が正しいという見解を、すでに持っていたからであり、一般に認められていたことを暗示しているであろう。『棲霞寺碑文』が『高僧伝』を参照して書いたものか否かは明らかでないが、僧伝と同じ過誤を犯した可能性はある。⁽¹⁰⁾三論宗内の伝述を重視する立場を取れば、右のようになる。以上によつて、日本における伝統説の根拠を提示し、それが慧均の説に依ることが判明した。したがつて伝統説通り、道朗を正しいとみてよいと思われる。

最後に、道朗を、河西の道朗であるとする見解が、いつ頃から出て来たものであるかについて一言しておきたい。智光や安澄及び『祖師伝集』等に至るまで、右の見解は全く存しない。凝然についても同じである。そして明確に、道朗を河西としているのが、享保三年（一七一八）に開版された『諸嗣宗脈記』と鳳潭（一六六四—一七三八）の『首書三論玄義』（二七〇一撰）の系図である。これ以前に、かかる見解があつたのかも知れないが、江戸時代以前の三論

宗所屬の人々の著には、筆者の見た限りにおいてはなかった。しかし、鳳潭の書は、高く評価され、『三論玄義』を読む際には、必ずと言って良いほどに参照されるに到り、この書の冒頭に付された系図は、三論宗の伝統説として認められるようになったものであろう。そのような事情に依るものか、『日本大藏經』の三論章疏に収載されている「新撰三論源流系譜」においても、新撰としているにもかかわらず、道朗の下に「河西」と註記しているのである。右のような江戸末期以来の三論研究の趨勢に影響されたかどうかは分からないけれども、前田慧雲博士や境野黄洋博士、湯用彤教授等は、道朗を河西の道朗とする説を念頭において論じられていることが拝察される。先に一言した安澄に対する湯用彤教授の見解は、そのような先入観に基づくものではあるまいか、と思われるのである。

四、法朗門下二十五哲

法朗門下の代表者として、古来、日本では二十五哲として言い伝えられており、前田博士の『三論宗綱要』等で言及されている。⁽⁶²⁾しかし、二十五哲の具体名は、従来不明とされていて、道宣の『続高僧伝』に収録され、法朗の門下と見られる人は十三名である。⁽⁶³⁾ところが、最近になって、東大寺図書館に『大乘三論宗嗣資記』⁽⁶⁴⁾なる写本が存し、これを調査したところ、二十五人の具体的な名を列挙していることが判明した。そこで、この写本の存在に因み、二十五哲とする伝承の淵源を尋ねておきたいと思う。

右の『嗣資記』は、東大寺三論宗の崇憲⁽⁶⁵⁾（一七五一—一七八八）が、東大寺に伝えられていた系譜を筆写し、多少の註記を加えたものである。本書で掲げる二十五師は、次のごとくである。

璿・恵・智寂・知怖・拔・明・哲・持・盛・亘・満・開・旻・恵均・吉藏・恵学・恵衡・晶・短・仲・実・羅・修・宝・複

の二十五人であり、二字名を記すのは六名にすぎず、他は一字のみである。これは南都の伝承を、そのまま書き連ね

たことが明らかである。右の人々の伝記の有無等は後に触れることとし、次に、本書に先行する資料の有無を調べると、先にも言及した香山宗の『大乘三論師資伝』がある。この書の記述は、道朗・僧詮・法朗と名を挙げ、「次有二十五師」として列挙するもので、右と異なるのは、すべて一字名のみで、短師を矩とし、複師を復とするのみで、他は全同である。そして次に、

於中藏公、広製章疏盛伝於世、故碩及伝等云、仏涅槃後像法之末、有一応真大士、厥号吉藏、誕生震旦、独歩一人、斯乃四依之一士也。(八丁左)

として、続いて吉藏の伝記を述べる。そして、

具如碑及伝并仙光浄名玄、法花玄記等、有五入室、大惣持寺釈智凱、智命、智実、寂法師、慧遠師也、具如大乘四論玄等。(二丁右)

と言っているのである。前の引用文で、「碩」と言うのは、安澄も類纂に引用する碩(慧隨)法師である。「伝」というのは、日本における伝承の意であろう。それは右と同文が智光の『浄名玄論略述』巻一本にあるからである。後者の引用文中の「碑」は、安澄の引用する「嘉祥寺碑文」であろうし、仙光は智光のことで、彼の二つの著書を挙げたものである。そして、最後に慧均の『大乘四論玄義記』を指示することが、再び注意されるのである。智光の現存書には、法朗門下について言及するところはない。『浄名玄論略述』では、師資相承の本末因縁についての詳細は『法華玄論略述』に譲っているが、残念ながら現存せず、わずかに、先掲の『祖師伝集』所引の一文のみが知られる。そこで『祖師伝集』で引用する、前述の『四論玄義』を見ると、右の伝承と、全く相応する記述が含まれているのである。すなわち、法朗の伝記の最後に、次のように述べている。

法師正二十一年在興皇寺講説、学士初成者、畦(瑾)恵二師、次知寂知怖二法師、次拔明感三師、次亘哲持滿開腹宝修羅宝仲短(矩)晶十四法師、最後成就恵衡恵覚吉藏三人、論之十七師、衡覚蔵此三法師、陳正時未領人講説、陳滅後復諸講説大乘師、並還入長安、又在者不敢講、隱在山中、脱有者入恵日道場、衡覚蔵三法師、既年少

法師、未入陳正時講説、法師限類猶在不講、後時覺師在新揚州講説、衡亦在光錫講説、藏公入東山蘇州、後入東州大盛講説、最後亦入京也、興皇大師講説時、有七百余人、直地撰兩論成毘二家諸人、有七十許法師、並領人講説者、檜摩尼伏聽學無依無得大乘、余親眼所見聞也。(日仏全、史伝部一、一六〇中―下)

右において、法朗は、二十一年間興皇寺に在つて講説するというが、これは史実に照らして正しいと言えよう。『続高僧伝』巻七の法朗伝(大正五〇、四七七中)によれば、陳の永定二年(五五八)に勅を奉じて撰山から興皇寺に移る。そして、遷化したのは、陳の太建十三年(五八一)であるから、その間二十三年、遷化前の数年は講説を停止したとすれば、『四論玄義』の言葉は承認し得る。また惠衡・惠覺・吉藏の三人を、最後に成就せる者とし、年少の法師としているが、惠衡は不明ながら、惠覺は六〇六年に卒してはいるが、五五四年の生れであり、吉藏は五四九年の生れで、僧伝によつて法朗の門下であつたことが知られる人々の中で、確かに最も若年である。さらに、隋代に入つて、法朗の門下は各々四散したようであるが、惠覺は後に揚州で講説したという。これは恐らく、揚州の慧日道場に入つたことを指したものであろうし、吉藏については、初め東山・蘇州に入り、のち東州^⑥に移り、最後は京に入ると言う。この辺は、僧伝では明らかではないが、隋になつて会稽嘉祥寺に住したことや、それ以前の陳末隋初の頃に諸寺に赴き、所藏の文疏を収集したこと、また揚州の慧日道場に入り、さらに長安日嚴寺に住したことを考えると、充分認め得る記述である。このような慧均の伝述する内容が、他の歴史的な記述に照らして、ほぼ承認されるということは、先の道朗のことを述べた際にも触れたごとくである。この点は、『四論玄義』全般の学説等を、吉藏の記載するところと対比することによつて、ほぼ一致を見ることがからも知り得ることであり、吉藏や慧均の伝える歴史的史料は、確かな伝承に基づくものであつて、彼らの虚構ではないと考えられる。右の『四論玄義』の中には、法朗の伝記に関して、道宣の『続高僧伝』に述べることと同じ内容の記述が見られることは、⁷⁰⁾それを示すものと考えられる。そして最後に「余親眼所見聞也」としていることは、道朗・僧詮・法朗、そして右の法朗門下の記述の具体的内容からして、信憑性あるものと見て良いのではなからうか。吉藏と同門にして、親しく法朗から受学した人物でなければ書

き得ない事柄ではないか、と思われる。

しかるに、法朗門下として数えるのは、右に依れば総計二十三人である。ただ、「次亘哲持……」と数えて「十四師」としているが、実際は十三人の名が挙げられるのみで、一人脱落があると思われる。つまり原文にては、総計二十四人が数えられていたはずである。これを崇憲の列挙するところと対照すると、「旻師」が欠けていることが分かる。その他、相違する点を挙げると、盛を感じし、惠学を惠覚とし、複を腹としていることである。名前については『祖師伝集』所引の文を正しいものと見たいが、短師と言うのは、香山宗が矩としていいることと僧伝との対比において、矩が正しいと思われる。右の中で、僧伝によつて、法朗の門下であったことが確認されるのは、明法師（大明）、哲（慧哲）法師、矩（智矩）法師、羅（羅雲）法師、吉蔵、慧覚の六人である。これに慧均を加えて、七人は確実に証し得る。他の十八名は不明ながら、僧伝に収録された人々は、ほんの一部に過ぎないこと、その経歴も要約されているであろうことは言を俟たない。従つて法朗門下と明示されない人でも、実際は、受学していた可能性のある人が一、二数えられる。例えば、感法師は、智矩の門人とされる慧感と考えられるが、法朗にも受学したかも知れず、また亘法師は、羅雲伝に閑説される福縁寺の亘法師であるとするれば、羅雲がこの人にも従つたとされるから、同門でしかも先輩の關係であつたかも知れない。また、智寂と言うのは、隋京師沙門釈弁寂のことか、とも思われる。この人は北周武帝の廃仏に遭い、南下して江蘇省に行き三論を学んだとされるから、法朗の晩年にはなるが、これは、恐らく法朗から三論を受学したものと見れなくもない。これらは、あくまで推察の域を出ないが、法朗の会下にあつて、親しく見聞していた人の伝えるところであるとするならば、より真実を述べたものとして、無下に否定し去ることは出来ない。

以上によつて、法朗門下二十五哲とは、慧均の『四論玄義』の記述に基づき、右の二十四人に慧均その人を加え、二十五師と数えたものであることは明らかであろう。これが凝然の時代に、二十五哲と呼ばれていたと言うことである。

五、結 語

以上、日本における中国三論学派の学系についての伝統説の成立とその背景について考察した。すでに明らかなごとく、従来は、八宿を除いては、単なる南都の伝承として、日本独自の説として、その成立過程や根拠を追求するとはなされなかった。しかし、南都の伝承は、それなりの根拠に基づいて成立したものである。それは、慧均の『大乘四論玄義記』の説を承けたものであり、三論宗の人々にとっては、中国人の、しかも法朗門下の伝えるところとして、信頼され受容されたものである。日本における仏教受容のあり方は、中国の文献、学説を絶対的な權威として認めることから始まっていると考えられるが、それは初期において特に顕著であったと思われる。後の天台宗における唐決の例は、その端的な表われであろう。この点から、三論学派の学系史に関することについては、慧均の書は、多大な影響を及ぼしたと言えよう。吉藏の書には、歴史的記述はごく僅かであるが、慧均には割合多く見られる。その最も顕著な例が、『祖師伝集』に引用された部分であったと言うことになる。ただし、八宿の呼称や、道朗、二十五哲等は、確かに慧均の影響であると見られるが、羅什―道生―曇濟―道朗という系譜は、慧均にも見られなかったものと考えられ、智光に到って明示されているものである。それ以前の文献は現存しないから、智光が先行する説を継承したのか、あるいは智光の創説にかかるものかは判然としない。しかし、この説は、必ずしも後の三論宗の人々に全的に認められていたか否かは疑問である。先に述べたごとく、凝然や鳳潭、崇憲等は、それを踏襲したのであるが、香山宗は、必ずしも明確にはしておらず、珍海、聖守^{（74）}及び『三論玄義肝要抄』等でも、やはり明言せず、あるいは道生・曇濟については何ら言及していない。この点は、智光の記述以外に、信頼すべき明証がなかったことを示すものではあるまいか。そのように考えると、日本における成立であることは間違いない、あるいは智光が、慧均、吉藏及び僧伝等により推察し、自己の学系の源流を規定しようとした試みであったのかも知れない。

第一章註記

- (1) 辻善之助『日本仏教史』第一卷（一九四四年、岩波書店、三四頁以下）等。
- (2) 凝然『三國仏法伝通縁起』巻中（日仏全、史伝部一、一七中）等参照。最新の聖徳太子研究として、石井公成『聖徳太子 実像と伝説の間』（二〇一六、春秋社）があり、有益である。
- (3) 中国撰山三論学派の第一祖たる道朗（僧朗）は高句麗（遼東城）の出身者であり、その後の人としては、『統高僧伝』巻一五の法敏伝には高麗の「実公」と「印師」の名が見え、同じく靈睿伝でも「高麗の印公は蜀に入りて三論を講ず」（大正五〇、五三八下及び五三九下）としている。
- (4) 宇井伯寿『日本仏教概史』（一九五一年、岩波書店）六頁等。
- (5) 智蔵及び福亮については、『元亨釈書』（日仏全、史伝部二）、及び『本朝高僧伝』（同、史伝部二）参照。
- (6) 境野黄洋『日本仏教史講話』（一九三一年、森江書店）第一巻、三五一頁及び田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教論』（一九七五年、雄山閣出版）一四七頁等。
- (7) 島地大等『日本仏教教学史』（一九三三年、明治書院、二〇頁）参照。
- (8) 『元亨釈書』巻一（日仏全、史伝部一、七〇中）、及び『本朝高僧伝』巻一（同、史伝部二、二八下）参照。
- (9) 『僧綱補任抄出』（日仏全、史伝部三、一二〇中）等。
- (10) 堀一郎『上代日本仏教文化史』上巻（一九四三年、大東出版社）一八六頁参照。
- (11) 『日本書紀』大化元年八月条。十師とは狛大法師（慧灌）、恵隣（輪）、恵妙、僧旻、道登、福亮、常安、恵雲、恵至（師・資）、靈雲である。
- (12) 『三論師資伝』については、本書第三章第二章参照。
- (13) この文献は、撰者が「三蔵鳩摩羅什」とされていて、従来は散逸したと考えられていたが、名古屋の七寺に所蔵されていることが判明した。内容上、羅什の真撰か否か、三論系の文献か天台系のものか、さらに研究の必要がある。落合俊典「七寺蔵大乘菩薩入道三種観について」（『印度学仏教学研究』第四〇巻第二号、一九九二年所収）参照。
- (14) 石田茂作「写経より見たる奈良朝仏教の研究」（一九三〇年、東洋文庫）参照。
- (15) 智光の著書については、拙稿「智光の撰述書について」（『駒澤大学仏教学部論集』第七号、一九七六年所収）本書第一部第三章参照。

- (16) 『東大寺具書』(統群書類第二七下、八四頁) 参照。
- (17) 日本への仏教伝来初期における朝鮮半島との関係、慧慈・慧聡・観勒など到来僧の役割・目的など広い視野から分析解明しようとした研究に、新川登亀男『日本古代文化史の構想』(一九九四年、名著刊行会) がある。
- (18) 前田慧雲『三論宗綱要』(一九二〇年、丙午出版社、五五頁) 参照。
- (19) 境野黄洋『支那仏教史講話』下巻(一九二九年、共立社、七九頁) 参照。
- (20) 稲葉田成『三論学派の教系に就て』(『無尽灯』第一八巻第二号、一九一三年所収)、前田慧雲前掲『三論宗綱要』五四頁以下。潮留真澄『三論宗の教系について』(『東洋哲学』第二八第七号、一九二二年所収)、境野前掲書、三三頁以下、及び『支那仏教史の研究』第三章三論の撰嶺相承(一九三〇年、共立社、二九六頁以下)、佐藤泰舜『原始三論宗の系統説』(『第一義』第二八巻第一号、一九二四年、和融社刊、『支那仏教思想論』一九六〇年、古径莊再録)、結城令聞『三論源流考』(『印度学仏教学研究』第一巻第二号、一九五三年所収)、平井俊榮『中国般若思想史研究』第一章三論学派の源流系譜(一九七六年、春秋社、六〇頁以下)。
- (21) 凝然『八宗綱要』及び『内典塵露章』の『三論宗』の項(日仏全、第二九巻所収)と『三國仏法伝通縁起』巻上の『三論宗』の項(日仏全、第六二巻所収) 参照。
- (22) 鳳潭『首書三論玄義』(元禄十四(一七〇一)年刊)の巻頭付載の『三論略系図』参照。
- (23) 前田前掲書五三頁や高雄義堅『三論玄義解説』(一九三六年、興教書院)六一七頁等。
- (24) 『国訳一切経』和漢撰述、史伝部一、三八八頁参照。
- (25) 僧祐『出三蔵記集』巻一四の羅什伝には「於是興、使沙門僧肇僧習僧邈等八百余人、諮受什旨、更令出大品」(大正五五、一〇一)中とし、同じく巻八所収の僧叡「大品終序」には「与諸宿旧義業沙門、釈慧恭僧習僧遷宝度慧精法欽道流僧叡道恒道標道恒道惇等五百余人、詳其義旨、審其文中、然後書之、以其年十二月十五日出尽」(大正五五、五三中)としている。
- (26) 文才『肇論新疏遊刃』巻中では「八俊者、生也肇也融也叡也影也嚴也恒也觀也、有說無恒而有憑公、然憑公無伝、似悞也、西河照公意謂習公爲一、亦有云、恒者、北山録說什門十哲、八俊之上又加道恒道標、此等皆有正伝」(統藏二・一・三、二六五左下)とし、また「北山録宗師議篇云、或說什門四聖、即生也肇也融也叡也」(同、二八八右下)と異説を紹介する。『仏祖歴代通載』巻七に「資学三千拔萃有八、曰道生僧肇道融僧叡道恒僧影惠觀惠嚴等、各有著述、知別伝明」(大正四九、五二八下)とある。
- (27) 高雄前掲書、七頁参照。
- (28) 最近の調査によって、名古屋大須文庫所蔵の写本『大乘三論師資伝』が、『祖師伝集』に引かれるものと同本であることが判明し

た。本書第三部第二章参照。

(29) 前掲の佐藤禪師論文及び『大日本仏教全書』（日仏全 鈴木學術財団本（以下、鈴木本）とする。）の「解題」参照。

(30) 八宿のうち、惠巖・惠観・道恒・僧肇の伝記は省略し「具美高法並如西伝」（八丁左）とする。

(31) 佐藤禪師前掲書、四六頁。

(32) 境野「支那仏教史講話」下巻、三六頁及び「支那仏教史の研究」三〇一頁、そして湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史』下冊に「至謂僧朗得三論之學於閩中、則有可疑、而後人誤以河西道朗遼東僧朗為一人、日本僧人所述三論宗伝授史有此誤解」（二三四頁）とする。

(33) 境野前掲書の三八頁。

(34) 湯用彤教授は、右に掲げた文に続いて「或且謂此學得之於敦煌郡之曇慶法師、日人安澄中論疏記、因謂閩河者、乃閩中与河西、亦安澄說」（右同頁）と記す。

(35) 安澄『中論疏記』卷三本に「今案、唐國芳州西方、吐香國北有崑崙山、是黃河上源、從崑崙山東辺下、黃河涌出、直向東流、至臨洮郡、向於東北方、當於此処西、名河西、即河右、是以向東而流下、以至銀川郡、向南方而流下、彼処名河東是河左也」（大正六五、六二上）とする。

(36) 東大寺圖書館所蔵の『中観論疏記六末』写本に依る。なお平井俊榮「安澄撰『中観論疏記』校註」（『南都仏教』第三八号、一九七七年、八七頁）参照。

(37) 前註(20)の平井前掲書、六四頁以下参照。

(38) 拙稿「智光の撰述書について」（『駒澤大学仏教学部論集』第七号、一九七六年所収）、及び本書第一部第三章参照。

(39) 智光『浄名玄論略述』卷三末に「言山門者止観寺僧詮法師……昔梁武帝初學成実毘曇、聞高麗士道朗法師、從北土來住撰山止観寺……道朗法師即名山中、僧詮法師名曰山門、……具明如法華玄略述」（日大蔵一五、一八上）とし、卷三本では、吉蔵が『浄名玄論』にて「涅槃云、俱羅婆夷名為食油」と記しているのを釈して、「梵語低羅婆夷、此云食油、是器名也、亦是鳥名、所謂鷄也、如沐油故乃以名焉、河西道朗云、低羅婆夷此云鷄雀也」（同第一四卷、三五九下）とする。

(40) 拙稿「大乘四論玄義の構成と基本的立場」（『駒澤大学仏教学部論集』第二号、一九七一年所収）、及び「大乘四論玄義逸文の整理」（同第五号、一九七四年）、本書第二部第一章参照。

(41) 『祖師伝集』巻下「大乘玄云、撰山高麗朗（大）師、本是遼東城人也、從北土遠習羅什師義、來入南土住鍾山草堂寺、值隱士周顒、周顒因就師學、次梁武帝敬信三宝、聞大師來、遣僧正智寂（等）十師往山受學、梁武天子得師意、捨本成論、依大乘作章疏」（日仏全、

史伝部一、一六〇下、但し東大寺本に依る)『大乘玄論』巻一(大正四五、一九中)の原文は、カッコ内の字があるのみで全同。

(42) 現存の『浄名玄論略述』では、師資相承の本末因縁は、『法華玄論略述』に詳しく明かすとして、何度も指示することより判断する。

(43) 前註(20)の平井前掲書、二五三頁以下。

(44) 「五山寺」のことは他に記録がなく不明であるが、斉の永明七年(七八九)に棲霞精舎が建立される前に、明僧紹が草庵を結んでおり、その舎宅に法度を居らしめていることや、道士が館を建てて住したことなどから、棲霞寺の建立以前に、かなり知られた場所であり、一寺が建立されていたか否かは不明ながら、何らかの建物が存した可能性はあろう。「五山」というのは、あるいは撰山には、その山頂の他に、中峰、紗帽峰、西峰、東峰と呼ばれる場所があり、合わせて「五山」と呼ばれたことに依るものかも知れない。『金陵梵刹志』巻四、二二三頁及び『南朝寺考』巻四、九頁以下参照。

(45) 『高僧伝』巻八、法度伝(大正五〇、三八〇下)。法度は黄龍人、僧(道)朗は遼東人とされる。黄龍は今の吉林省の地域で、遼東城の北方であり両者は中国北方地域の出身者で共通性がある。棲霞寺の裏山には「千仏巖」があり最も大きな本尊は無量寿仏である。伽藍の中心は毘盧宝殿で本尊は毘盧舍那仏である。これらのことは法度の浄土信仰と道朗が三論と華嚴を最も重要視としたということに由来するであろう。また棲霞寺は彼らの時代東方沿海地域と結びつきがあったことは注意されよう。吉川忠夫「五、六世紀東方沿海

地域と仏教―撰山棲霞寺の歴史によせて―」(『東洋史研究』四二の三、一九八三年所収)参照。

(46) 『高僧伝』巻二、鳩摩羅什伝の最後に、弘始七年、八年、十一年の三説があることを言い、慧皎は、十一年説を採用し、現在においても、これが正しいものとされている。塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」(『肇論研究』一三〇頁以下、一九五五年、法蔵館所収)参照。

(47) 『金陵梵刹志』や『南朝寺考』には、止観寺という独立の寺名は見られず、棲霞寺内に、そのような一院があったことも、また棲霞寺の別称であったことも、何ら記されていない。ただ慧布が建立したとされる禅堂は、棲霞寺の中心的建造的となっており、あるいは、慧布の建立以後に出来た名称ではなからうか。僧詮から三論を受学したとされる慧峯伝には「住栖霞寺、聴詮公三論」(大正五〇、六五一下)としており、撰山止観寺僧詮という呼称は、すべて撰山三論学派の中心的人物の伝記において言われていることである。このようなことから、僧詮が坐禅三昧の人であったこと、慧布の禅堂建立による棲霞寺の禅的傾向の強化等により、棲霞寺を、また止観寺とも称するようになったのではなかったか、また、それが僧詮を指す場合、特に用いられていた可能性があろう。道宣の記述からすると、別に止観寺があったことにも考えられるが、これは、撰山三論学派の人々、特に吉蔵等の用例に影響されたものとも見得る。

(48) 前註(33)参照。ただし、安澄の引用では「道朗師」としているが、『祖師伝集』では「朗師」となっている。

(49) 『統高僧伝』巻一一、吉蔵伝(大正五〇、五一三下―五一四上)に「諒恒将蔵聰興皇寺道(ママ)朗法師講、随聞領解悟若天真、

年至七歳投明出家、……至年十九処衆覆述、精弁鋒遊」とある。

(50) 慧均『大乘四論玄義記』の第一巻に当たる「初章中仮義」(写本)に「興皇師太建六年五月房内亦開六章、一破異明中、二成仮不成仮明中……」(二九紙右)とあることによる。

(51) 龍谷大学所蔵の写本においても、右の箇所は、何とも判読出来ない書体となっている。波多野幸彦監修『くずし字辞典』(二〇〇〇年、思文閣出版)参照。

(52) 通常の草書体において、僧と道とを混同する可能性は少ないであろう。

(53) 吉藏『中觀論疏』巻二末に「大朗法師、関内得此義、授周氏、周氏因著三宗論也」(大正四二、二九下)とある。

(54) 珍海『三論玄疏文義要』巻一〇の最後に掲げる「口伝血脈」(大正七〇、三七八下)に依る。

(55) 龍谷大学蔵写本『三論玄義肝要抄』上冊、一紙左に「什公来後秦朝、授生肇融叔等八宿、撰領道朗師、受八宿之義」とある。

(56) 『中国古今地名大辞典』(一九三一年、台湾商務印書館)に依れば、「崇山」は、江西崇義縣北半里にある山と、湖南大庸縣西南の山を出す、前者は、旧名旗山とされる。また「嵩山」は、河南登封縣の北にある、嵩高山が有名であり、他に山東臨朐縣西南四十里にある山等が知られるのみである。

(57) 石田前註(14) 掲書所収の「奈良朝現在一切經疏目錄」参照。

(58) 右同書、二〇二頁以下参照。

(59) 前註(49)に掲げた文が、その一例であるが、多少注意されるのは、ここで、法朗のことを道朗と混同している事実は、三論学系史上に、「道朗」なる人物が存在していた、ということとを暗に物語ることもかも知れない。これは穿った見方であるが、道宣は、それを知っていたがための過誤とも見られないことはない。この混乱の指摘は、境野前掲書『支那仏教史講話』下巻、三六頁及び『支那仏教の研究』三〇一頁になされている。

(60) 『棲霞寺碑文』の該当文は次のようである。「先有名徳僧朗法師者。去郷遼水問道京華。清規挺出碩学精詣。早成波若之性、夙植尸羅之本、闡方等旨帰、弘中道之宗教」(『金陵梵刹志』巻四)。この冒頭の部分を、境野黄洋博士等は「先に名徳、僧朗法師なる者有り」と読まれたのであるが、これを「先に名徳の僧、朗法師なる者有り」と読むことも可能である。

(61) 凝然『内典塵露章』に「法朗大師訓生二十五哲、蔵公其一」(日仏全、第二九巻、三二上)とある。

(62) 前田前掲書、五八頁、及び境野前註(19) 掲書の七〇頁参照。

(63) 平井博士前掲書、二九一—二九二頁参照。

(64) 東大寺図書館所蔵整理番号、函一二三号八、一冊。

(65) 崇憲は、東大寺龍松院の第六代に当たり、三論を第四代庸訓と同門の実芸より承けている。龍松院では、代々華嚴と三論とを兼学していたことである。なお筒井寛秀「龍松院師資相承について」(『南都仏教』第三十六号、一九七六年) 参照。

(66) 智光「浄名玄論略述」巻一本に「然即仏涅槃後末法之初、有一心真大士、厥号吉藏、誕生震旦、独歩一人、斯乃四依菩薩之一士也」(日大藏一四、二二六上) とある。多少字句が相違する。智光は、恐らく慧隨師の書に依ったものと考えられよう。

(67) 智光の『法華玄論略述』は、安澄や珍海が引用する。註(38)の拙稿を参照されたい。

(68) 『統高僧伝』巻二二、慧覺伝(大正五〇、五一六中)に「大業二年從駕入京於路見疾……至三月二十二日遷化於泗州之宿預県、春秋五十有三」とあることによる。なお惠衡は、巻一三(同、五二三中)の慧嵩(五四七―六三三)のことと思われる。

(69) 「東山」と言うのは、『中国古今地名大辞典』によれば、「浙江省上虞县西南四十五里」とされる所かとも思われるが、『四論玄義』に、開善寺智藏の学説につき、次のように述べていることが参考となる。すなわち、「法師在東山時釈云、並縁虚仮理也、中出揚州時云、縁真不称縁」(統蔵一・七四・一、四左下)としている。智藏は、『統高僧伝』巻五(大正五〇、四六六上以下)によると、永元二年(五〇〇)に禹穴(浙江省紹興府、すなわち会稽)に遊び法華山に居す、とされるが、慧均は、これを指して「東山」と言ったとも考えられ、「建康志」には「会稽東山」の称もあるから(『中国古今地名大辞典』「東山」の項参照)、慧均は、吉藏が会稽に行き、嘉祥寺に住したことを指して「東山」と言ったと思われる。「蘇州」は江蘇呉県であるが、「東州」というのは不明である。

(70) 慧均は、前掲の法朗門下についての記述の前に「又興皇大師未出揚州講時、聖人志公時々來興皇寺、向諸老僧云、此寺青衣菩薩出世、広弘大乘、諸僧相共語此、志公語底言説爾時都不知也、梁末時志公時々走來、向寺諸僧云、青衣菩薩出弘大乘、寺家須料理房舍、諸僧亦驚怪是何言也、陳天子登位、即勅令出於興皇寺講説、法師初出時、着青納袈裟講説」としているが、これは『統高僧伝』巻七の法朗伝(大正五〇、四七七下)に「昔梁天監十六年六月七日、神僧宝誌記興皇寺云、此寺当有青衣開士広弘大乘、及朗遊学之時、初服青納、及登元席乃与符同」と述べることに相応する。

(71) 『統高僧伝』巻一一、智矩伝付記(大正五〇、五〇九下)。

(72) 同、巻九、羅雲伝に「又從福縁寺巨法師、採酌遺逸、巨縦解無遺任其鑽仰」(大正五〇、四九三上)とある。

(73) 同、巻二六、弁寂伝に「会武平末歳、国破道亡、南適江陰、復師三論、神气所属鏡其新理、開皇更始復返旧郷、……西入京室、復尋昔論龍樹之風」(大正五〇、六七五上)とある。

(74) 聖守「三論興縁」(大正七〇、八三三上以下) 参照。

第二章 興福寺維摩会と諸宗

第一節 序

維摩会は、藤原鎌足のお話に因み、毎年十月十日より、その忌日に当たる十六日までの七日間、興福寺の講堂で維摩經の講説、論義を行なう法会である。『類聚三代格』卷二によれば、承和元年（八三四）正月二十九日の太政官符により、維摩会豎義得第僧は、諸寺の安居講師の資格を得ることが定められ、『続日本後紀』卷八では、承和六年（八三九）十二月十五日の勅により、維摩会の講師を以て翌年正月の宮中最勝会（御齋会）の講師とすることが恒例となり、更に貞観元年（八五九）正月八日には、

凡毎年十月興福寺維摩会、屈諸宗僧学業優長果五階者为講師、明年正月大極殿御齋会、以此僧为講師、三月薬師寺最勝会講師、亦同請之、經此三會講師者、依次任僧綱。（三代実録卷二）

と定められて、三會制度が確立し、その最初に位置する維摩会は、正に僧界昇進の登龍門となった。

さて、この維摩会に関する第一の資料は、宮内庁書陵部所蔵の『維摩講師研学豎義次第』と京都大学所蔵の『維摩講師研学豎義次第（自養和元年至寛元二年） 釈文』の二つである。前者は斉衡二年（八五五）より治承四年（一一八〇）に至る三二六年分を収録するが、貞観十一年（八六九）より同十七年までの七年分を欠く。後者は、元来は前者と一体のものであるが、卷子本三巻の下巻に相当し、養和元年（一一八二）より寛元二年（一二四四）までの六四年分を収録し欠はない。

そして、この二書は、維摩会における講師・探題・研学堅義・精義等⁽²⁾の補任の次第を中心とし、毎年の当会に関する出来事を記録したものであり、講師や研学堅義の年齢・所属寺院・専攻・師承等を記載しており、平安時代より鎌倉時代までの各宗・各寺院の代表的学僧の活躍を知ることが出来る。その他、一般に公刊されている文献として『三会定一記』（大日本仏教全書所収）があるが、上記二書に比して、講師・研学堅義の経歴の記載において全体的に簡略で殊に、大日本仏教全書本は、誤脱が多いと指摘されている⁽³⁾。しかし斉衡二年以前と寛元二年以後のことを知る上では貴重な文献である。

そこで、ここでは最初に掲げた二書を中心に用いて、欠けた部分を『三会定一記』で補い、斉明四年（六五八）より元弘二年（一一三三）まで、最も確実に記録されている講師について、その所属寺院と宗派等より、維摩会と南都諸宗との関係を分析し、その実状を明らかにし、各寺院及び諸宗の状況・推移を知る一助としたい。

第二節 講師の所属寺院と宗派

前項でも触れたのであるが、年齢・宗派・寺院を漏らさず記録しているのは講師についてのみであり、研学堅義については、必ずしもそのすべてを録しているわけではない。従って、ここで行なう寺院及び宗派を中心とする統計分析の対象としては、講師のみに限定される。しかし、研学と講師とは密接に結びついており、すでに分析の例もあるごとく⁽⁴⁾、講師の中で、研学を経た者の割合は記録された全講師の六〇%を越えている。そのことから、本来的には、研学と講師とを併せて考察の対象とすれば、統計的にも、より確実な実状に近いものとなることが予想されるが、今の場合研学を除いたとしても、その分析の確実性は、さほど相違したものではない、と見てよいと思う。

以下、所属の寺院・宗派毎の統計によって順次述べて行きたい。（表一・二参照）

一、所属寺院

講師の所属寺院については、すでに橋本博士によつて、時代毎の集計がなされている。ただ、博士の集計は、斉明四年（六五八）から治承四年（一一八〇）、上記二書の前者に相当）に至る記載されている実数三六四年分についてであるが、今は、養和元年（一一八二）から寛元二年（一二四四）に至る京大所蔵本の六四年分と、さらに『三会定一記』により、寛元三年（一二四五）から元弘二年（一一三三）までの八八年分を加え、奈良時代より鎌倉時代までに拡大するので、記載の実数は五一六年、五一六人の講師を対象とする。それによつて、平安後期以後の維摩会の実状が明瞭となるからである。

さて、維摩会講師の所属寺院として掲げられているのは、興福寺・東大寺・元興寺・薬師寺・延暦寺・大安寺・西大寺・法隆寺の八箇寺である。つまり南都七大寺に延暦寺が加わつて、それらの寺院に所属する各宗の学僧が維摩会の講師となつてゐるということであるが、逆に、右以外の寺院を本寺としている僧侶は講師となることは出来なかつた、ということでもある。右の中で、講師の数において最も多いのが興福寺であることは論を俟たない。全体の五一六人中、三三五人、六五%が興福寺僧で占められ、第二の東大寺は九二人で歴然たる相違となつてゐる。ただし、この数字は、奈良から鎌倉末までの総体的な割合であるが、維摩会が恒例となり、三会制度が確立されて間もなくの頃、つまり平安初期には、全講師に占める興福寺僧は三一%であり、これは、一連の、朝廷の仏教政策、すなわち、南都諸宗諸寺の融和と、その円満なる研鑽発達をうながす、⁶という趣旨が良く反映されて、各寺の優秀なる学僧が公平に選ばれてゐたことを示してゐるであらう。しかし平安中期になると六二%となり、後期には興福寺と東大寺に限定されてしまひ、興福寺僧は八一%となつてゐる。この興福寺僧優位の状況は、藤原一門の氏寺であること、鎌足のお話に因む法会ということから生じたのであるが、もう少し具体的に述べるならば、講師となる条件として、研学堅義者となり得第しなければならず、さらに、それに先んじて、維摩会の聴衆となる必要であつた。そしてこの聴衆

は宣旨聴衆の意味であり、講師・研學と同様もって任ぜられることが定められ、その決定に当たっては、僧綱が候補者を選定し、最終決定権は、藤原氏の長者が握っていた⁷⁾、という事情が一つの背景となっている。また、平安後期には、興福・東大の二寺のみとなっている理由としては、院政期に入って、新たに三講⁸⁾の制度が設けられ、東大・興福・延暦・園城の四大寺の僧を以て講師等に任ずることとなり、三講を経た者が、三会の講師となる資格を得る要素となったことや、同時期に、北京三会有るいは天台三会和称される、法勝寺大乘会、円宗寺法華会、同最勝会が、南都の三会に代わる僧綱昇進への道となったことが考えられる。前者によって、南都においては、興福・東大両寺以外の学僧が講師となる道は事実上閉ざされたと言って良く、後者の場合は、延暦寺僧が維摩会から姿を消すこととなった第一の理由である。その他、南都教学の衰退ということもあった。この点は後に触れることにするが、以上の諸状況が、講師の所属寺院の推移の上に現われていると考えられよう。

二、各寺の教学系統

次に、各寺では、いかなる教学系統が伝承され、どのように推移したかについて考察したいと思う。

南都の教学系統は、一般に、南都六宗と称されているが、それ以前は、天平年間に、すでに修多羅衆・三論衆・律衆・撰論衆・成実衆等の研究グループが大安寺・元興寺・法隆寺に存在したことは周知のごとくである。そして「宗」の呼称が用いられ定着したのは、東大寺造立の頃であったとされる。しかし、平安時代に入ると、南都仏教界の様相はかなり変化して、僧侶の学問系統も、諸経論を広く学ぶ、ということではなくて、専門化して行く傾向となった。つまり特定の教学系統、従って特定の経論がより多く学習されることとなる。その事情は、先に述べた朝廷の仏教政策の勅にも示されており、特に法相宗が南都を風靡し、かつて南都仏教界の指導的立場にあった三論宗の形勢が衰えたために両宗相争う状態となったことは、よく言及されるところである。そして維摩会等の法会には、六宗の

僧侶を請い学業を広くすべし、との勅にもかかわらず、時代が下るに従い、法相宗一辺倒的な傾向は益々拡大されたと考えられる。そのことが、維摩会講師の所属宗派にも顕れて来るのである。後に掲げてある表一によつて知られるであろう。

今、多少の補足をするならば、興福寺は、勿論法相宗のみであるが、中に三名、真言宗を兼学している者がある。しかし、それは平安中期に限られる。東大寺は、三論・華嚴・法相の三宗であるが、三論宗の中に、真言を兼学した者が二名と法相宗で真言を兼学した者が一名ある。元興寺は、法相・三論が主で、兼学として真言と律が各一名ある。薬師寺は、法相・三論・華嚴の三宗、大安・西大・法隆の三寺は共に法相と三論の二宗で、延暦寺は当然ながら天台宗のみである。このように、各寺において、一応、天平期以来の諸宗兼学の学風は維持されていたと考えられるものの、各宗の年分度者が定められ、それぞれ本業の宗派に、ある程度制約される状況であるから、実際に右以外のいかなる教学系統が各寺に存在し研究がなされていたかは、講師の所属宗派のみでは知り得ない。つまり各人の学問の内容が、どの範囲のものであったかは他に依らなければならないということである。しかし、各寺で中心となっていた教学系統は何か、ということは、ほぼ知り得るであろう。

三、教学系統の推移

以上に関連して、さらに宗派を視点として考察を加えるならば、右に示したごとく、南都における中心の公的宗派は、法相・三論・華嚴の三宗で、それに律・真言の二宗の名がわずかに見られる。しかし、これが必ずしも南都仏教界の実状を示すものではない。真言宗は、当初はともかく、徐々に南都に浸透していることが、兼学者の明示によつて示されており、改めて指摘するまでもあるまい。そして次第に南都仏教から独立した形で、東寺や高野山を中心に教線を拡大し、南都の大会という場には顔を出さないというに過ぎない。この点は、後で更に触れたい。そして、律

宗にしても、唐招提寺や東大寺戒壇院等において、その学統は連綿と維持されており、また律は、必須の科目であり遵守すべき事項でもあった。従つて右の真言・律の二宗を本業としていた者が講師となつた例が少ない、ということのみである。天台宗は、最澄の力により、南都仏教界と正面から対決し、それを御するという形で、堂々と大会に参加していたことは、真言宗のあり方とは対照的で、実に良く両者の性格、教線拡大の方法が顕れていると思われる。後に述べるように、三論宗は、法相宗に次ぐ実勢を有していたごとくではあるが、平安中期以後は、三論のみを専ら修学するというのではなく、特に密教（真言）を兼学したり、浄土信仰を持つということにおいて、その命脈を保っていた。そこで、今しばらく、法相と華嚴の両宗について、その推移を窺つておきたい。

法相宗は、言うまでもなく興福寺が本拠であり、終始一貫した研究の伝統を維持している。興福寺以外の法相宗について見るならば、統計上、興福寺に次いで数の多いのが元興寺であり、以下薬師寺、東大寺、大安寺、西大寺、法隆寺となる。元興寺の法相宗は、平安初期に最も盛んであり、三論宗をしのぎ第一の勢力を持っていたと推察される。道昭（六二九—七〇〇）や智通・智達の伝来した唯識学の伝統が充分に發揮されていたことを物語り、護命（七五〇—八三四）・仲継・泰縁・明詮等の代表的学者を輩出したことは諸書に詳しい。しかし、平安中期になると、興福寺勢力の増大と共に元興寺は衰退し、講師に任ぜられた人も、二名のみとなる。そして、元興寺法相宗として最後の講師となつたのは、天慶四年（九四二）の泰幽であり、それ以後止絶えた。このような傾向は、他の諸寺においても同様であり、法相宗は、北寺伝の興福寺に集約されて行く様子が、講師の数の上にも、はっきり現われている。薬師寺で最後の講師となつたのは、天仁元年（一一〇八）の隆信で、その前は天喜四年（一〇五六）の道静であるが、その間五二年を有する。東大寺では、寛徳元年（一一〇四）の長範が最後であり、大安寺では寛仁元年（一一〇一七）の胤香が最後で、その前は彼の師である仁覚が、天元三年（九八〇）に講師となり、その間三七年、さらに仁覚は大安寺として五八年ぶりで宣旨が降つたものであった。また西大寺では、貞元元年（九七六）の浄珍が最後となり、彼も五九年ぶりのことであつた。このような状況から判断すると、平安中期以後は、これら寺院の法相宗徒は、まず講師とな

ること希有に属していたことになる。あるいは、興福寺以外での法相研究は、細々と継続されていたに過ぎず、講師となるべき人材もなかった、ということであろう。

次に華嚴宗について見ると、講師は東大寺と薬師寺から出ている。薬師寺の講師は、平安初期に明哲・長朗・義聖の三人である。この三名は、薬師寺系の華嚴と称される人々であり、明哲は審祥に華嚴を学んだ慈訓（一七七七）の弟子であり、長朗は、同じく慈訓の弟子正義を継ぐ人で、義聖はその弟子である。従って師資関係にある三人が講師となった後は止絶えている。一方、東大寺の華嚴宗は、その中心たる教学系統として伝承され、今日に至っているが、平安初期に一名の講師を出し、東大寺第一の教学系統として、その勢力を維持していたことが推察される。しかし維摩会に限って言えば、平安中期からは、三論宗が講師の数においてしのぐこととなり、それは鎌倉末期まで変らない。この点については、それなりの理由が考えられねばならないが、次項で触れることにする。

表一 維摩会講師の内訳

寺・宗名	奈良	平安初	平安中	平安後	鎌倉	計
興福寺 <small>法</small> <small>真</small>	一	三三	九七	七九	一二五	三三五 (三)
元興寺 <small>法</small> <small>三</small> <small>真</small> <small>律</small>	二 一	一三 九	二 三			一七 一三 (一) (一)
		兼法 (二)				(二)

以上により、各宗の状況がある程度推察されると思われる、維摩会が興福・東大の二寺に集約されたことは、宗派の上では法相・三論・華嚴の三宗に集約されたことになる。平安後期からは、天台・真言二宗が消えたことも、維摩会の質的変容を物語っているであろうし、南都古宗の推移と新興二宗の関係対応が、象徴的に顕れているとも言

計	不明 不明	不明 三	法隆寺 三	延暦寺 三	西大寺 三	大安寺 三	東大寺 三	薬師寺 三
七	一						一	一
一〇七			一 二	四	二 五	五 四	兼三(一) 五 一 二	三 八
一五六				一〇	一	二	兼三・法(二) 六 八 一九	四 四
九八							四 一四	一
一四八	一						五 一七	
五一六	一 一	一 二	一四	二 六	五 六	(三)	二 二八 五二	三 四 一四

えよう。さらに興福寺が独占的に行なうに至ることも推測される。その中であって東大寺の三論と華嚴の僧が時折講師に任ぜられる状態であった。

表二 宗別の統計

宗名	奈良	平安初	平安中	平安後	鎌倉	計
法相宗	五	(六二・七%) 六九	(六九・六%) 一二二	(八一・六%) 八〇	(八四・五%) 一二五	(七四・四%) 三九〇
三論宗	二	(一八・二%) 二〇	(二六・一%) 二六	(一四・三%) 一四	(一一・五%) 一七	(一五・三%) 八〇
華嚴宗		(一二・七%) 一四	(五・〇%) 八	(四・一%) 四	(三・四%) 五	(五・九%) 三一
天台宗		(三・六%) 四	(六・二%) 一〇			(二・七%) 一四
真言宗		(二・八%) (二)	(三・一%) (五)			(一・三%) (七)
律宗		(〇・九%) (二)				(〇・二%) (二)
不明					一	(〇・二%) 一

第三節 維摩会と三論宗

一、各時代の梗概

以上述べたことにより、維摩会講師の所属寺院及び宗派の構成と推移について、ほぼ判明したと思われる。従って、ここで繰返し云々する要もないが、右に触れなかった事柄を抽出して各時代の特色に言及し、最後に、三論宗の位置について述べておきたい。

齐明天皇四年（六五八）に鎌足の請によつて山科の陶原すえはらの家において、元興寺三論宗の呉僧福亮が維摩経を講じたことが、当会の最初であることは、諸記録の一致して伝えるところである。その後中絶していたが、慶雲三年（七〇六）に藤原不比等が、入唐学生智宝（元興寺法相宗の智鳳）を請して、鎌足の忌日を以て維摩会を実施し、同四年には厩坂寺において新羅僧で三論宗の観智を講師とした。⁽¹⁾そして和銅七年（七一四）に初めて興福寺で実施された。恒例となつたのは延暦二十年（八〇二）からである。従つて奈良時代は、その講師も明らかなのは七名であり、しかも未だ国家的行事でもなく、まして僧綱への道でもなかった。ただ、鎌足と『維摩経』信仰が因縁となり、最初の講師が三論宗の学僧であつたということは、後の維摩会における法相宗と三論宗の位置、換言すれば、興福寺と東大寺の關係を、すでに示唆していたと言えるかも知れない。

平安時代に入つてからも、しばらくは記録が定かでなく、天長九年（八三二）より欠けることなく記されるに至る。そして次第に南都仏教界の一大行事としての位置が確立され、それは藤原一門の勢力の増大とも相応するものであつた。つまり講師は、当時の各寺の代表的学僧が請われたであろうことと、講師となることは、自己の研鑽の成果を示

し、仏教界における自己の立場を確立する場となり機会ともなったであろうことは容易に推察されよう。その点は、先にも触れたのであるが、講師の勅任と共に、維摩經義を中心に出題される問題に対して、義を立てて答える研学豎義が設定されるに至り、この維摩會は、僧界への登龍門としての役割と同時に、南都仏教學の振興に対しても、大きな意義を有するものであったと考えられる。先の承和元年（八三四）の太政官符により、研学豎義の得第僧は、諸寺の安居講師の資格が与えられることが定められた。従って研学の設置は、それ以前から行なわれていたと思われるが、記録が残っている最初は、貞觀五年（八六三）の講師となった元興寺法相宗の賢応が、承和八年（八四一）に豎義者であったということであり、正式に制定されたのは仁和二年（八八六）である。その研学豎義となり、それに及第することが、講師となる資格を得る第一の条件となるに及び、一層仏教學の研究を推進させることになったと推察される。勿論、南都教學の興隆は、当会のみには依るものではないが、当会と並ぶ御齋會、最勝會を加えた南都の三大會を始めとして宮中や諸寺で実施された諸種の法會は、經の講義と論義を伴うものであり、各宗教義の研究とその深化及び立場の明確化ということに対して大きく作用したであろうし、それが各人の専門化及び諸宗の集約化にも影響を及ぼさなかったであろうか。後代になって、論義は多分に形式化し、法會そのものも単なる儀式あるいは資格を得るためという形骸化は予想されるにしても、鎌倉時代に至って成立する日本独自の仏教を成立させる基礎的作業を推進する一翼を担ったに相違なからう。公的な年中行事の中で、講説・論義を伴う主要なるものは、右の三會であるが、五月に宮中の清涼殿で五日間修行された「最勝講」も重要な行事であり、それを含む三講も、三會と同様の意義を有するものであった。また春秋に行なわれた「季御読經會」もあった。⁽¹²⁾その他、諸寺で盛んに営まれた法會に「法華會」がある。これは、天平十八年（七四六）三月に良弁が東大寺絹索堂において初めて修したとされ、後「法華八講」の名で修された、法華經八卷を八座に分けて講読する事は、三論宗の勤操が、石淵寺で創設したものである。⁽¹³⁾

以上のような公的な法會の他に、各寺を中心にして、近隣の關係寺院の学僧が會衆となつて行なわれた法會も多くあった。一例として東大寺の場合を見ると、二月二十日から四日間修された「八幡宮御八講（春季談義）」があり、⁽¹⁴⁾

その会には東大寺僧を始めとして諸宗の学徒七十人と所司等が参会した。三月には、十四日の華嚴会、十六日の法華会があり、四月十五日に夏講、八月には春と同じく八幡宮御八講（秋季談義）があり、十一月に三十講⁽¹⁶⁾が修され、十二月には「方広会」があつて、やはり諸宗の学徒が参加した。そしてこれらの会には、堅義があつて、これは学徒が初めて修すべきものであつたとされる。これらは東大寺全体の行事として、諸宗の学徒が共に修行したものであつたが、この他に、各宗毎の行事もあつた。たとえば、華嚴宗のみで行なう「華嚴講」や、三論宗のみで行なう「大乘義章三十講」等である。このようにして見ると、宮中での法会や各寺の法会、さらに各宗毎の法会と、年間を通じて、なにがしかの法会が毎月一度、三月は四種の法会が行なわれるといった状況であり、学徒にとつては、大変な慌しさであつたことが窺われよう。そのすべてに参加することではないにしても、いずれも自己の研鑽の場であつたと思われる。したがつて、そのような法会の場に臨み聴衆となり、さらに問者となり堅義者となるには、日頃の研究精進を欠かすことが出来ない。まして講師となるには、それ相応の実力を要したであらう。

このような氣運に醸成されて著わされた書も恐らく多く存するであらうし、また将来に備えて、諸種の文献を筆写するということも大切な仕事であつたはずである。たとえば、永観二年（九八四）の維摩会で研学堅義を勤めた興福寺法相宗の清範（九六二—九九九）は、その時、七巻章の第一巻を立てたとされる。これは、慈恩大師の『法苑義林章』（七巻）の第一巻に含まれる問題をテーマとして堅義したということであるが、その準備として著わされたのが、彼の『五心義略記』である。その奥書には、明らかに、

永観二年六月十三日大略抄之、是則為允当年研学立義也、興福寺釈清範

春秋廿三。
夏臘十二。

（大正七一、二九七上—中）

と述べている。講師・研学等は、大体前年の維摩会の際か、その年の春には宣旨が降るから、清範は宣旨を受諾して、六月の時点で、その準備の書を著わしていたということになる。また、三論宗の珍海（一〇九二—一一五二）の『八識義章研習抄』三卷（大正七〇所収）は、保安元年（一一二〇）十二月から翌正月にかけて添削整理されて成つたものであるが、その巻上の奥書によると、「去年の御堂の堅義のために抄するところなり」と述べ、巻中には「元永二年

(二一九) 月日、記持せんがために之を録す」としている。御堂というのが東大寺かあるいは維摩会か不明であるが、ともかく珍海は元永二年の法会で堅義者となり、その時『大乘義章』の「八識義」をテーマとしたことが知られる。そのことは、また彼の『三論玄疏文義要』巻五の八識義を述べるところにも言及している。すなわち、

予勤乎勤学堅義日、立浄影八識義、得七法不住題、題者興福寺永縁権僧正、頻責取捨、予答云、修多羅含五義、謂顯示義、涌泉義、出生義、繩墨義、及結鬘義也、若爾、一文之中具含多義、浄影意契顯示義、金陵釈当繩墨義破邪顯正 云繩墨義、凡於一文出衆義、猶如涌泉、何必執相破、言遂捨異釈云云。(大正七〇、二七四上)

と回顧している。この文からすると、勤学堅義という呼称と、興福寺永縁が採題であつたことからすると、東大寺八幡宮御八講か維摩会であつたように思われる。しかし『三会定一記』第一に依ると、珍海は、永久三年(一一五)に東大寺分の堅義者となつていて、確定は出来ない。とにかく珍海は、清範と同様、堅義のために八識義についての論文を準備し、堅義を勤めた後、旧稿に手を入れて現存の形としたことが明らかである。このような例は、恐らく他にも多くあつたことが推察され、現に東大寺図書館に存在する多くの写本の中にも、法会のために著わされ筆写され、筆録された「論義書」や「問答抄」「聴聞抄」の類が多数を占めることは、それを証するものであらう。

さて、維摩会の実際のことに戻ると、平安時代の初中期が名実共に最も隆盛を極め、諸宗の学僧が競つて維摩会に参加する状況であつた。と同時に、内部的には多少の変化も見られるようになる。その一として、講師の年齢が時代と共に若年化するという傾向と、二には研学堅義者や聴衆等の数が増加されるということである。第一点は、平安初期の講師の平均年齢は、六七・七歳であるが、中期には六一・六歳から五〇歳台に、そして後期には四八・九歳というように下がって来る。このことは、僧綱の定数の増加とも相応するごとくであり、三会が僧綱への登龍門という性格が定着するにつれ、各寺各宗の政治的動きも活発化し、講師任用が早まると共に、僧綱の任用も増加するという現象となつて現われている。それが、鎌倉時代ともなると一層顕著となり、平均年齢は三〇歳台となり、極端な場合は、一九、二〇歳で講師となる例も見られ、そのような特殊な血縁・権門勢家による任命にからだトラブルも発生する

ようになる⁽¹⁸⁾。これは、最早、維摩会が仏教界の公的な、本来の趣旨に添った行事というよりは、むしろ興福寺と東大寺との私的な、特殊な法会ということに変質して行つたことを示している。そのことはさらに、僧綱への登龍門という性格も次第に薄れて行くことでもあった。つまり、權威の失墜である。すなわち、平安中期までは、講師の時に、すでに僧綱に補任されていた者は非常に少なかったが、後期から鎌倉時代になると急激に僧綱補任者が増加するといふところに表われている⁽¹⁹⁾。第二点は、正式に研学が定められた仁和二年から寛和元年（九八五）までは一人に限られていたが、寛和二年に准研学が置かれ、永祚元年（九八九）からは二人が研学として宣旨が降ることとなる。また『三会定一記』によれば、長保元年（九九九）頃より正規の研学の他に、東大寺・薬師寺等から各一人の堅義者を出すこととなり、さらに時代が下ると各寺から一人乃至三人の堅義者が立つこととなった。このような数の増加は、同席聴講し、研学堅義の候補である聴衆についても見られ、本来宣旨聴衆は三〇人と定まっていたが、貞観十八年（八七六）に九人増加されて堅義者一人を含めて四〇名とされ、以後恒例となつてゐる。

以上のような内的推移は、各寺各宗の要請に基づき、公平化を計るという方策でもあったと思われるが、それとは裏腹に、藤原一門の隆盛に应じて興福寺中心の運営が強められ、平安後期には事実上興福寺のみの法会という様相となったことは、表向きは律令制の導入による公平なる任用というあり方を採用しながら、結局は、特殊な血縁関係や出身の良否によって動かされるという、日本的なあり方となつたことが明瞭に示されているであらう。

二、三論宗の位置

先にも述べたごとく、最初の講師として福亮が勤めたことは、その頃の南都仏教の主流が三論宗であつたことを反映しているが、それが、維摩会と三論宗との関係を浅からぬものとした、と見ることも可能であらう。先に示した宗別の統計（表二）によると、数の上では絶対的に法相宗が多数を占めるものの、三論宗は各時代共平均して講師の任

命があったことが知られる。華嚴宗が、平安初期を最高に以下極端に減少して行くのとは異なっている。これは、法相宗の優位はゆるがぬものではあるが、平安初期から鎌倉時代に至るまで、三論宗の学統は失なわれることなく、一応その面目を保持していた、と見なくてはならない。内的変容は、また別の問題として、表向きの三論宗の形勢は、従来一般に、法相宗の隆盛と共に衰退し、そのまま消滅して行った、と言うような見方は、少しく修正の必要がある。このことは、法相宗の教学の振興についても、平安時代に入って暗黒時代とか衰頹時代とか呼ばれていたことが見直されていることと相応する。大勢として、先の表一に示したごとく、元興・薬師・大安・西大・法隆等の各寺で盛んに研究されていた三論学が、平安中期以後絶えてしまったことは否定出来ない。しかし、それは独り三論宗のみではなく、法相宗もやはりそれらの寺々ではその学統を維持することが困難であった。その点は、教学系統の推移のところで指摘したごとくである。今、三論宗の場合を示すならば、元興寺の三論宗は応和元年（九六一）の安進が最後の講師であり、薬師寺は正暦五年（九九四）の平超、大安寺は寛平九年（八九七）の寿令、西大寺は貞観七年（八六五）の平恩、法隆寺は斉衡元年（八五四）の道詮が各々最後である。つまり興福寺と東大寺に集約されたことは、南都諸宗も、この二寺に集約されたことを意味する。そして興福寺に対抗し得る存在は、諸種の方面において東大寺となった。その東大寺の中心は何か、と言えば、各宗兼学・諸宗の振興を基本とするも、華嚴宗を第一の教学系統とする。従って一般に、華嚴宗が各時代を通じて中心に位置し、東大寺の勢力を掌握していたと見られがちであるが、実情は、先に触れたごとく、平安初期はその通りの状況ながら、必ずしも安定したものではなかった。

再び講師数を持出すと、平安中期には、東大寺三論宗が一九人に對し、華嚴宗は八人と半数以下となり、その勢は以後も変らない。これは、明らかに、東大寺華嚴宗の不振を物語ると共に、三論宗の台頭があったと考えられよう。このことを、つまり東大寺における三論宗の位置、ひいては南都における位置を別の観点から窺っておこう。

一つは、東大寺の一身を総括統御した最高の僧職である別当の補任の次第である。『東大寺別当次第』には諸本あるが、今は大日本仏教全書本に依る。この書は、天平勝宝四年（七五二）の第一代別当良弁より第一六七代寛宝（安

永三年、一七七四まで）に至る一〇二三年間の記録であるが、上述の維摩会の分析範囲と同じく、鎌倉時代末まで、すなわち、第二二〇代の教寛（元弘元年任）、再任もあるので人員にして一〇六名を対象とし、別当の所属宗派等を調査すると次のごとくである。

(1) 奈良時代 第一代―第九代華嚴宗のみ。

(2) 平安初期（第一〇―第四二、三三代三〇人）

華嚴宗 一八人 三論宗 一人

真言宗 六人 法相宗 三人

律宗 二人

(3) 平安中期（第四三―第七一、二九代二五人）

華嚴宗 三人 三論宗 一〇人

真言宗 一〇人 法相宗 二人

(4) 平安後期（第七二―第八四、一三代二二人）

華嚴宗 〇人 三論宗 四人

真言宗 八人

(5) 鎌倉時代（第八五―第二二〇、三六代三〇人）

華嚴宗 三人 三論宗 一五人

真言宗 一二二人

以上の結果からも、先の維摩会講師の分析結果と同様の状態が示されて来る。平安中期から三論と真言の台頭があったことが歴然としている。真言宗の東大寺への進出は、弘仁三年に空海が別当（第一四代）に就任したことに依るが、三論宗の進出に拍車をかけたのは、何と言っても貞観十七年（八七五）の聖宝による東南院の開創である。

聖宝（八三二—九〇九）は、承和十四年（八四七）一六歳で貞観寺の真雅僧正（空海の舎弟）に随って出家得度し、それ以来東大寺に止住して仏教学を学んだ。元興寺の願曉と円宗から三論学を、東大寺の平仁と玄栄から各々法相と華嚴を学んだ。そして貞観十一年（八六九）三八歳の時に、円宗が維摩会の講師となり、彼は研学堅義を勤め、三論宗賢聖義と二空比量を立てたとされる。この頃には、三論学者としての頭角を顕していた。他方、真雅から密教の受法も行ない、南都諸宗の教学を究め、また寛平二年（八九〇）五九歳の時、貞観寺座主になると同時に七大寺検校に任ぜられたから、南都仏教界の趨勢ということも見極めていたのであろう。それが、東南院の開創となり翌貞観十八年の醍醐寺の創建になったと考えられる。

東南院の開創の目的、詳細な事情は記録上定かでないが、恐らく法相宗の隆盛に対して、三論の復興を意図したものでなかつたか、と思われる。東大寺には、すでに空海による灌頂道場としての真言院（南院）があり、二一人の定額僧があつた。したがって南都における密教の位置は、一応確保されており、あえて更に密教の道場を置くことはないであろう。彼は顕密一致の理想を実現すべく、顕教は三論と定めて、東大寺にその本拠を設け、一方醍醐寺の開創によって密教の拡大を計ったと見られる。その際、一つの大きな質的変容が伴ったことは否定出来ない。それは三論と密教の兼学融合である。この点は、淵源をたどれば、「求聞持法」の伝承からすれば、道慈に認められることになり、勤操—空海と次第することになるが、その史実はともかく、三論と真言との接近は、かなり早くから見受けられ、それら伝承の成立は、三論と真言の兼学が盛んとなった実状を反映したものとも理解される。そして、聖宝においては、すでに、その自覚・認識が深められ、一体化した形で具現化されていたことは、彼の経歴が物語っている。三論・真言の親近性、兼学の歴史、その思想的背景については、諸方面からの検討を要し、また日本仏教史上、一つの重要な問題であると思われるが、聖宝の創建にかかる東南院は、その出発の時点から密教兼学の三論宗という性格づけがなされたことは、大きな歴史的意義を担ったと言えよう。聖宝の意図を象徴的に表わすものとして、彼の愛用した「如意」の存在がある。種々の伝承によれば、彼が七大寺の総検校になった際、顕密兼学の旨を表示せんがため

に作つたとされ、「五獅子の如意」と称した。それは、如意的表（頭の部分）に白銀で彫刻した五つの獅子を付し、それを以て顕宗のシンボルとし、裏に三鈷を三つ付して密宗のシンボルにしたとされる。⁽²³⁾そして代々東南院に襲蔵されることとなり、現在東大寺に所蔵されている。しかも、この如意は維摩会においても欠かせぬ法具となった。それは、聖宝の弟子である延敏（八六一―九二九）が、延喜十一年（九一一）に講師となった時、この如意を所持して勤仕して以来、維摩会の講師は、必ずこの如意を持つて提撕することとなったからである。⁽²⁴⁾その後、この如意をめぐる興福・東大すなわち、法相・三論の主導権争いも演じられることになるが、聖宝の顕密兼学の学風を継承し、それを仏教界に顕示し定着させた延敏の役割も見逃すことは出来ない。延敏が、東南院として初めて東大寺別当（第四〇代）になって以来、二九名の三論宗所属の別当が輩出するが、その中で真言宗との兼学者は二一名に及ぶ。聖宝の意図は、彼の体験に裏づけられた信念により、真言との兼学において三論の存続を考え、逆に、三論との兼学によって南都における密教の拡大浸透を一段と飛躍させたとも推察される。学解仏教的性格の強い三論学が、密教の事相・観法の導入・融合によって、宗教的生命を吹き込まれたということになる。三論の無所得・無住・八不中道等の思想が、観法の場合で一つになる可能性は充分考えられる。

聖宝は、醍醐天皇の信任を得て、延喜五年（九〇五）に至って、大安寺の佐伯院を東南院に移建して拡大充実させ、後三条天皇（一〇六八―一〇七二在位）の時に、院主には三論宗の長者を充てることとなり、これに依って東南院は三論宗の本拠たる地位を与えられた。⁽²⁵⁾大安寺の三論宗は佐伯院の移建によって廃絶する結果になったであろうし、大安寺そのものも、延喜十一年（九一一）の講堂焼失や寛仁元年（一〇一七）の諸堂焼失によって学統を断絶させた。また元興寺は、伽藍の存続はあるにしても破損が著しく、先にも述べたごとく維摩会講師は応和元年（九六一）以後止絶え、さらに西大寺も承和十三年（八四六）に講堂を焼失し、貞観七年（八六五）以後講師は出なかった。かくの如き状況から、法相宗は法隆寺と薬師寺でその命脈を保ちつつも、事実上は興福寺が本拠として栄え、三論宗は東大寺・東南院に集約されたのである。

さて、以上が東南院の開創に関連する概略であるが、その設置によって、東大寺における三論の地位は急激に高まったのである。そして華嚴の学問道場である尊勝院⁽²⁸⁾と共に、その権勢を振るったが、先に示した別当の状況から判断すると、平安中期以後尊勝院をしのぐ存在であったことは明白である。従って、東大寺の実質的な総括権は長期にわたり、かなりの部分が東南院に委ねられていたと考えられる。現存する龐大な東南院文書は、それを如実に物語っていると言えよう。このような東大寺における三論宗の地位は、興福寺に對し得る唯一の存在となったと考えられる。それが、平安中期以後の維摩会における立場として現われたと見ることが出来る。

東南院の三論宗は、真言の鎧を纏った姿となり、良家の子弟の入寺ということも有力にはたらいたと思われるが、南都第一の伝統教学として、その面目を保持し続けたのである。

第四節 結び

興福寺維摩会の講師を中心にして、維摩会をめぐる南都仏教界の状況・推移の一端を考察した。当初、この維摩会を取り上げようとした動機は、南都において平安時代を中心に重要な役割を果たした法会の具体的な姿を通して、当時の南都各寺・各宗の様子、学僧の動き、その背景にある政治状況等に、より現実的な、鮮明なるイメージを与えることは出来ないだろうか、という素朴な願望からであった。結果は上記のごとく掛け離れたものとなったが、その理由の第一は、分析の不充分さと、その裏づけ、論証の不備である。この点は、大いに反省しているのであるが、その他、講師や研学堅義の補任ということの裏に潜む人々の動き、確執の事実を述べる余裕がなかったことにも依る。維摩会をめぐる東大寺と興福寺の関係及び交渉については、多くの事柄が記録され、それは、教学上の論争を超えて、実にリアルな、感情、利害の衝突を内容とする。そのような事は、何も維摩会に限ったことではなかったと思われるが、その具体例については触れ得なかった。また、維摩会やその他の法会における講説や堅義・論義の内容も、維摩

会等の實際を語る重要な側面であるが、これも省略した。さらに、三論宗については、最後に少し触れたのであるが、なお人脈、活動、諸宗との対応、論争等より、総体的な研究を要すると考えている。

従来、南都仏教は、日本仏教の全体的な流れの中で位置づけがなされ、総体的な推移として把握され説明づけられることが多い。それは、南都諸宗の興隆と、それに対する天台・真言両宗の台頭による衰微、そして鎌倉初期の復興あるいは復古という図式である。しかし、そのような捉え方では、平安時代の南都仏教を正しく評価し位置づけることは困難であろう。鎌倉仏教成立に果たした平安仏教の意義は、未だ充分に究明されているとは言えない。特に南都の伝統教学である三論宗の研究は、ほとんどなされていない。先に指摘した聖宝に依る密教との兼学の傾向は、三論教学にいかなる影響を与えたのか。日本の三論学と中国の三論学は同じなのか異なるのか。異なるとすれば、どのよう相違したものとなったか。この点を解明するのに、三論と真言との融合、三論と浄土教との一体化は、重要な問題となろう。これらは、すべて今後の課題としたい。

第二章註記

(1) 前者は、宮内庁書陵部により、一九七三年に、卷子本の複製が発行され、その「解題」に附録として、京大本の翻刻がなされている。その他の資料については、高山有紀『中世興福寺維摩会の研究』(一九九七年、勉誠社)参照。ただし、第一の資料とすべき宮内庁書陵部所蔵文献は参照していないようである。

(2) 各々の役割は、講師は言うまでもなく維摩経を講説する人で、三会を遂講すると已講と称し、講師に補された人を擬講という。探題は、経義を中心に論題を選定して出題する役で、普通は已講以上の者が勤任される。研学豎義は、探題の出題に対して義を立てて答える役である。また精義は証義とも記され、論義の可否を評価する役である。出題は、必ずしも維摩経義に限られたものではなかったようで、研学豎義は、前もって豎義のテーマを決めて準備し、その豎義について質問応答がなされた。さらに出題もされたようである。従って、堅者の他に問者もあった。後代の形式化した時代のことと思われるが、問答は十則で、半分は華嚴から、他は因明論から選定する例であつたとされる。研学豎義者は、そのうち五題以上を説答すれば合格となり、遂業、つまり、得業となり、講師になる資格を得ることとなる。なお堀一郎『上代日本仏教文化史』上巻、一九七頁参照。

(3) 前註(1)の「解題」一一頁参照。

(4) 一九七四年七月二十七日東洋大学における印度学仏教学会で橋本契博士が「維摩会の規模と実際―その思想的考察―」と題して発表され、その際、宮内庁書陵部蔵の先掲資料に関する統計表三枚がプリント配布された。それは、第一・講師の所属する寺院、第二・講師の年齢並びに人数、第三・研学を経験して講師に進んだ者が講師全体において占める率の三つから成る。

(5) ここで用いる時代区分は、一応政治的な区分とし、次のように設定する。

- 1 奈良時代——延暦二年(七九三)まで。
- 2 平安初期——延暦一三年(七九四)から延長八年(九三〇)まで、一三七年間。
- 3 平安中期——承平元年(九三一)から応徳三年(一〇八六)まで、一五六年間。
- 4 平安後期——寛治元年(一〇八七)から寿永三年(一一八四)まで、九八年間。
- 5 鎌倉時代——文治元年(一一八五)から元弘二年(一一三三)まで、一四八年間。
- (6) 『類聚国史』巻一七七の延暦二十一年正月庚午(十三日)の条に、「勅、今聞、三論法相二宗、相争各専一門、彼此長短、若偏被抑、恐有衰微、自今以後、正月最勝王経、并十月維摩会、宜請六宗、以広学業」とあり、『類聚三代格』巻二にもこの時の太政官符、すな

わち「応正月御齋会及維摩会等会均請六宗学僧事」を掲げている。

(7) 『延喜式』卷二一、玄蕃寮（国史大系本、六六一頁）参照。

(8) 官中最勝講、仙洞最勝講、法勝寺御八講の三。

(9) 修多羅衆については、従来種々の見解が出され、いずれを是とするか定まらない状況であったが、近年、その実態が、かなり明瞭にされた。新川登亀男「修多羅衆論」、『統律令国家と貴族社会』一九七八年、吉川弘文館、一七五頁—二一四頁）参照。

(10) 慧堅の『律苑僧宝伝』一五巻や、義澄の『招提千歳伝記』九巻（共に日仏全一〇五所収）は、それを詳細に記したものである。

(11) 『七大寺年表』（日仏全、寺誌部二）、慶雲三年の条に「始自十月十日終十六日、前内大臣藤原不比等卿、於宮城東庭設維摩会、講師入唐学生智宝法師」とあり、同四年の条に「淡海公在厩坂寺、請新羅遊学僧観智、講維摩詰新古両本経」とある。また、建保六年（二二八）の講師となった東大寺三論宗の光恵が書いた、維摩会開講の弁の中で、その時までの当会の沿革を詳しく述べている。『維摩会記』（続群書類従第二五輯下所収）参照。

(12) この法会は、和銅年間より始まり、貞観年間に二月と八月に宮中で盧舎那仏を本尊として、大般若経等の護国・除災招福の經典を誦誦させ、論義も行なわれた。

(13) 『東大寺要録』（筒井英俊校訂本）の諸会章第五（一九七一年、国書刊行会、一二三頁）参照。

(14) 『元亨釈書』卷二、勤操伝（日仏全、史伝部二）、及び『僧綱補任抄出』上（同、史伝部三）参照。

(15) 以下の東大寺の法会については、『東大寺要録』卷四の諸会章、卷五の諸会章之余参照。

(16) この三十講は、何の三十講か明示されないが、法華経については、法華会と法華八講とあるから、十一月の三十講は、俱舍論のそれか、と思われる。

(17) 『東大寺統要録』（続々群書類従第五六所収）に依れば、保延二年（一一三六）始行とされる。また鎌倉時代には「三論三十講」も行なわれた。

(18) このようなトラブルは、興福・東大両寺の勢力争いに依るものが多く、また良家の子弟優先に対する一般大衆の反撥に基づく。今、一例を掲げると、嘉応二年（一一七〇）には大衆より、良家の子弟は毎年一人に限り研学堅義とすることを求める訴が出され、安元二年（一一七六）の講師貞敏（東大寺三論宗、年齢二十四、臘十）について次のような訴訟があった。「今年講師、大衆訴申云、東大寺之者、一年之中三人賜講師請之条、古今無其例、就中浅臘貞敏応請無其謂事也、早可被請専寺也」云、仰云、所申非無其謂、貞然大会已以近々不能改請之由依被仰下、大衆承諾、貞敏遂畢」（『維摩講師研学堅義次第』「宮内庁書陵部蔵、安元二年条」）。

- (19) 平安初期には、護命が律師に任ぜられていたのみで、中期には三綱の補任者は全く見られない。後期になって法橋が二人、法眼が三人、権少僧都が一人となり、鎌倉に入ると、権少僧都が四十名を数える。
- (20) なお、堀池春峰氏の『東南院務次第』の「解題」(日仏全(鈴木本))によると、京都山科の随心院所藏東大寺文書を参照することによって、より一層当院の沿革が明らかにされるはずである、と述べられる。
- (21) 空海の『御遺告』や『故贈僧正勤操大德影讃』の成立及び、凝然が『三国仏法伝通縁起』の「真言宗」の条に「道慈以真言法授善議慶俊、議公授之于勤操僧正、勤操授求聞持法于弘法大師」と述べる、とき伝承等。
- (22) 「五獅子如意之由来」(日仏全、寺誌二所収の「諸集」の中の一文)等参照。
- (23) 筒井英俊『東大寺論叢』図版篇(一九七三年、国書刊行会)参照。
- (24) 『維摩講師研学堅義次第』延喜十一年の条。『東南院務次第』の延敏伝(日仏全、史伝部四)、及び『元亨釈書』卷四、聖宝伝等参照。
- (25) 維摩会の記録上は、鎌倉時代に入ってから三回の記載があり、東大寺側が、興福寺の訴訟を不服として、如意を出さなかったこと、そのために大会が延引したこと等が述べられている。また『維摩会方例考』(日仏全、威儀部一)では、長治二年(一一〇五)にも、東大寺別当勝覚(第七四代、醍醐寺)と東南院院主覺樹との間に争論があつて、やはり如意が興福寺に渡らず、十二日になって初めて如意を受け取ったという。つまり維摩会において、この如意が非常に重んじられたことを物語る。
- (26) 『東南院務次第』及び『東大寺要録』卷四「諸院章」参照。
- (27) 大安寺・元興寺・西大寺の伽藍の沿革については、大岡実『南都七大寺の研究』(一九六六年、中央公論美術出版)、太田博太郎『南都七大寺の歴史と年表』(一九七九年、岩波書店)参照。
- (28) 尊勝院の設置は、東大寺第四五代別当光智が天曆元年(九四七)に建立したものとされる。『東大寺要録』卷四、「諸院章」参照。ただ設置については、天徳四年(九六〇)という説もある。『東大寺尊勝院院主次第』の「解題」(日仏全(鈴木本))参照。

第三章 智光の撰述書について

第一節 問題の所在

元興寺智光（七〇八―七八〇？）については、古くより種々の論稿が存するけれども、いずれも、浄土思想に関するものであつて、智光の崇拜し敬慕する嘉祥大師吉藏の思想教学を相承する方面、すなわち、三論思想の方面から、彼の思想教学を論究したものは皆無である。これは、甚だ遺憾なことである。と言うのも、彼の基本教学、立脚する思想は、明らかに吉藏の三論学⁽¹⁾に依つており、後述する撰述書を見るも、その内容よりして、首肯し得ることだからである。また現存の著書も、『般若心経』の註釈と、吉藏の『浄名玄論』の註釈との二つであつて、これらの著書に依つて闡明せんとする主意も、やはり三論の思想教学にあると理解して良からうと思う。しかしながら、従来は、歴史的な諸事情に影響されて、著作全体の考察は勿論のこと、彼の三論学の方面よりの思想教学の解明はなされずに到つてゐる。彼の浄土思想に関しては、かの有名な智光曼荼羅の存在、各種往生伝の記載等により、極楽浄土の思想信仰を持ち、恐らくは、晩年に至つてのことと思われるが、浄土思想関係の註釈書も著わし、断片的ながら伝えられている。従つて、彼の思想を把握解明するには、三論と浄土との両方面よりの究明を要するものであり、筆者は、従来閑却されていた三論の方角より彼の思想に照明を当てたいと考えている。また、彼は、時代的に奈良時代にあつて、奈良朝仏教の最も華やかなりし時期に位置し、しかも、日本仏教史上においても、彼の著書は、古代仏教思想解明に

貴重なる資料を提供するものと言うべく、現存の文献としては、聖徳太子の三経義疏に続くものである。奈良朝の仏教思想、哲学的思惟、中国・朝鮮仏教の受容等の状況を知る上において、三論学としては、彼の信奉する吉蔵の思想教学の受容、理解の状態、特に、その異同を明確にさせ、彼の思想教学の背景と独自性等、今後解明すべき問題は多く存する。また彼以後の三論宗における位置、及ぼした影響も、これまでの研究では明らかにされていない。

以上のようなことから、智光の思想の解明は重要な意義を有すると思われる。そこで今回は、多くの問題が山積する中において、特に、最近関心が寄せられている安澄の引用する「述義」の作者の問題に関連して、まず智光の撰述書について整理しておきたいと考えた。この問題につき、結論を先に述べれば、「述義」は、智光の著書である。この点について、特に、その理由、根拠を提示して、その論証を試みたいと思う。

第二節 智光の住処と呼称

智光の伝記については、すでに述べられているが、彼の著書について論じるに際して、その住処と、後代の人々の智光に対する呼称との関連につき、一言しておきたい。

彼が、元興寺に住したことは、『般若心経述義』（日仏全、経疏部一所収）に日東元興教寺沙門智光撰と明記し、また凝然は『三国仏法伝通縁起』巻中において、

智光礼光奈良新元興寺住侶、立仙光院、弘通法宗、莊嚴極楽房、図安養依正、安置彼房、是智光法師所建立也。
（日仏全、史伝部一、一三中）

と述べて、平城遷都後、新元興寺に住していたことを言い、また仙光院を建立して、そこに居住したことを伝えることに依って知られる。しかし、すでに指摘されていることく、元興寺に所属していたことは確かであろうが、必ずしも、元興寺を一生の所住処と定めていたことくではない。『日本靈異記』⁴では、河内の鋤田寺の沙門と言い、また天

平勝宝七年（七五五）の「紫微中台請經文」に八田智光師の所より經を借用したことを記している。八田とは、今の堺市八田寺町である。これに依って、彼は常に元興寺の仙光院に住していたものとは考えられず、しかも、所持の經論等も、多くは元興寺ではなく、八田寺等に置いていたごとく推察される。恐らくは、自らも記すごとく「専ら松林に憩い、身を練り神を研ぐ」（心経述義序文）というような生活態度から、學問の研讀等は、多く地方の寺においてなされたことは確かであろう。しかし、当時の状況としては、必ず、いずれかの中央寺院に所屬し、その中の一宗を專攻して、智光の場合は、元興寺所屬の三論宗の學僧という形を取っていたことは間違いないであろう。したがって、自著においても、元興寺僧なることを明記し、後の伝記、目録も、それに従って記していると見て良い。

ところで、元興寺所屬の僧であったことは確かであるが、その仙光院については、従来いかなる性格のものか述べられていない。凝然の記述によれば、元興寺内の一処に智光が建立したものであるとされるが、それが、元興寺のいずれに在ったのか、等は不明であった。しかし『東域伝灯目録』においても、仙光院智光と言ひ、特に、三論宗關係の著述においても、智光を指して、単に仙光院または仙光と呼んでいる。つまり、智光以後の著述において、仙光または仙光院と言う場合は、ことごとく智光のことである。この点は特に注意しておきたい。そこで、仙光院のことであるが、先の凝然の伝えるところでは、仙光院と極樂房とが同じなのか別なのか。またその先後も定かでなく、むしろ極樂房が先にあって、仙光院が後に建立されたごとき感も抱かせる。しかし、極樂房は、現在も形を変えて存するが、この名称の由来は、言うまでもなく、智光の發願によって描かせたとされる、いわゆる智光曼荼羅を安置することによる。従って、極樂房は、元興寺の發掘調査等により、三面僧坊の北室の一角を占めることが明らかにされ、その後は、東室南階大坊の一部であったことが明らかとなっている⁵⁾。また諸縁起によつて、極樂堂とも極樂院とも称されたことが知られ、しかも、その呼称は、恐らく、智光滅後に、彼の曼荼羅の信仰が盛んになつて来るに従つて、一般の通称として用いられたことに起因すると思われる。しかるに、現在の元興寺極樂房所藏の『極樂坊記』には、

就中、極樂坊者、元興良角乃為附庸、嘗名仙光院、上宮太子之權輿也、元正御宇移院於奈良、爾來智光札光之二

沙門、養老神龜之比、修練之場也。^⑦

と述べていることである。これに依れば、極楽房と仙光院とは同じものであつて、古くは仙光院と呼ばれていたものが、後に、極楽房と称されるようになったということにならう。しかも、仙光院は、上宮太子の権輿なりとし、本元興寺に、すでに存在していたこと、また、養老、神龜の頃（七一七―七八頃）に、智光及び礼光の修学の間所であつたという。この時期は、智光の出家が『船若心経述義』の序文（後出）より養老元年（七一七）と推定されるから、出家後の十年間に相当し、智光が九歳から二十歳の頃である。正に修練の間というに相応しい時期である。さらに、凝然は、仙光院は智光の建立とするが、右の縁起に従えば、智光の出世以前より、つまり元興寺の建立当初より存していたとも見られる。智光の建立とするのは、凝然の記述のみであり、これが、果たして当を得たものかどうか疑問である。その名称からして、智光、礼光の名より起因して、あるいは、凝然が推定したものであるか、当時一般に行なわれていたものか、いずれにしても、住処の院名と、智光等の名とは深い関係があるように思われる。縁起の記述に従えば、出家の場所、及びその後の修学の住処の名に因んで、その一字を取つて、智光、礼光の名前が与えられたとの推察も可能であり、むしろ、この方が妥当かも知れない。右の縁起は、永正十二年（二五一五）の撰であるが、「当寺之秘書也、必他見他聞堅可慎者也」と表紙に記され、筆者及び所持者も明確なものであつて、時の住持の請に依る撰述であり、元興寺に代々伝えられた由来に基づくものである。この仙光院すなわち、極楽房の由来記には、もう一つ、『極楽院記』一卷があり、これにも、上宮太子の草創と伝え、奈良に移転した後、智光等が住して、三論の宗義を弘めたと述べている。^⑧ また、『本朝仏法最初南都元興寺由来』には、

中院極楽房 曼陀羅堂太子堂

智光法師マツ頼光法師の住房、浄土曼陀羅を安置せらる、其後大破に及びしを、西行法師勸進して修造ありし也、

北室 南室 東室 仙光院

……

南光院 西光院 ……。(日仏全、寺誌二)

と記され、極樂房と仙光院とは別の建物のごとく見られるが、しかし、仙光院の他に、南光院、西光院の名があつて、光の字を付す建物が一つではなく、従つて、仙光院の名が、必ずしも、智光礼光の二師の名に由来するものではないことが窺われる。また、前記『極樂院記』には、智光が、浄土変相感得の後に、九間四面の曼荼羅堂を造営して、その曼荼羅図を安置したことを述べ、その堂の北に五間に七間の室があり、ここに礼光が住し、南の七間に十八間の室に智光が住したという。さらに『莊嚴極樂院記』にも「夫仙光院極樂坊は元興寺の別院なり……」とあつて、仙光院と極樂坊とが同じものであることを示唆している。極樂坊が、元興寺の別院となつたのは、鎌倉時代になつてからのことである。これらが、何によつて書かれたかは分からないが、平城遷都による新元興寺の造営、さらに鎌倉時代の修造等、何度かの移建修造があつたごとくであり、仙光院も、もとは独立のものであつたのが、後に廃されるに至つたかも知れず、また三面僧坊の一つとして修造されたかも知れない。智光が、僧坊の一角を曼荼羅堂として修造したことは、一応考えられることである。しかし、それが、先の仙光院と同じ建物または地域内であつたのかどうかは知る由もない。また智光、礼光が住した因縁によつて、仙光院と極樂房とが結びつけられたとも考え得る。ともかく、明確なことは全く分からないけれども、智光が先に仙光院に住し、後に極樂房と称される場所に住したことは間違いない。智光の建立したのは、仙光院ではなく、極樂堂であらうということ、それが、後代に至つて、平安末期から鎌倉期において、元興寺そのものが極樂房を中心とする状況となるに及び、種々の伝説が錯綜するに至つたと見るべきであろう。凝然の記述は、以上のような事情に依るものと推察される。一方、三論宗の伝統としては、鎌倉、南北朝に至るまで、一貫して、智光を称するのに、仙光院としてゐるのである。

第三節 撰述書の整理

智光の撰述書については、処々に関説され、また、まとまった記述としては、戸松憲千代氏の論文がある（後出）。しかし、充分でない点も存するので、改めて整理し、また従来その内容に触れていない著書を中心にして、その解説を加えておきたいと思う。

第一に、諸目録を調べてみたい。智光の著を記載する目録は、「奈良朝現在一切経疏目録」（略称奈良）、安遠の『三論宗章疏録』（安遠）、『東域伝灯目録』（東域）、『浄土依憑経論章疏目録』（長西）、『釈教諸師製作目録』（釈教）、謙順の『諸宗章疏録』（謙順）、『仏典疏鈔目録』（興隆）、『蓮門類聚経籍録』（蓮門）の八部が数えられる。これらの中には、直接、著書を見ずに、古録等に従っている場合も存し、確実性を欠く記載もあるが、一応、これらの記載するものをまとめると次のようになる。

- | | |
|--------------|---------------------------------|
| (1) 浄名玄論略述 | 七卷（奈良）、四卷（安遠・東域・釈教・謙順）、卷数不記（興隆） |
| (2) 般若心経述義 | 一卷（奈良・謙順・興隆） |
| (3) 法華玄論略述 | 五卷（東域・謙順・興隆） |
| (4) 無量寿経論釈 | 五卷（東域・長西・謙順・蓮門） |
| (5) 中論疏記（述義） | 六卷（謙順・興隆） |
| (6) 大般若経疏 | 二十卷（東域・謙順） |
| (7) 孟蘭盆経述義 | 一卷（東域・謙順） |
| (8) 正観論 | 一卷（東域・謙順） |
| (9) 初学三論標宗義 | 一卷（謙順） |

(10) 安養賦

一卷（長西・蓮門）

(11) 四十八願釈

一卷（興隆）

(12) 観無量寿経疏

不明（興隆）

以上のように、諸録の記載に依れば、十二部四十余巻の著書があったということになり、奈良朝においては、随一の著述家であったことが窺われよう。しかしながら、現存するものは、右の中で(1)の『浄名玄論略述』と(2)の『般若心経述義』のみであり、他は、後代の著作に引用される数部の断片を除き、そのほとんどは散逸に帰していることは、非常に惜しまれることである。諸録の記載は右のごとくであるが、現存の『浄名玄論略述』を見ると、次の二部が、さらに追加される。

(13) 玄音論

巻数不明

(14) 肇論述義

五卷（？）

従って、彼に帰せられる著書は、全部で十四部ということになる。右のすべての著書の内容は、到底分からないけれども、知られる限りにおいて一言しておきたいと思う。

(1) 浄名玄論略述

本書は、目録により巻数が異なる。七巻とするものと、四巻と記すものとの二種である。しかし、現存の『日本大藏経』第一四巻に収録されるものは、巻一の本末・巻二本末・巻三本末・巻五本を存し、その序文には、

仍永磨鉉、庶能一截、堅念無爽、遂延居諸、式述茲論、勒為五軸。（日大藏一四、二〇八下）

とあって、吉蔵の『浄名玄論』八巻を略述して五軸とする、とあるから、現存の巻数に一致し、従って、全五巻より成っていたことが知られる。吉蔵の『玄論』の巻数と、『略述』の相当する巻次を対照させると、巻一の部分は、『略述』では、序文を含めて第一巻と二巻の本末が当てられ、巻二以下巻六までの五巻分は、各々第三巻本・末・第四

本・末・第五本が相当し、巻七と八の略述は、第五末が相当することが推察される。これによって、目録記載の巻数は不正確となるが、四巻と記入するものが安遠録以下三部存するが、安遠の見たものは、巻数の分け方が異なっているであろうか。

本書は、幾つかの注意すべき問題を提起する点で貴重な文献である。一つは、当時の学問の傾向を示唆すること。それは、本書の引用書目を調べることによって、ある程度の輪郭が得られるであろう。中でも、仏書以外のもの、つまり漢籍の引用が割合に多く、後の註釈の傾向と対比することにおいて、また当時の学僧の修学の状態を知る上で注目されることである。次に上宮王の義疏を明示して引用することも注意され、これは、すでに知られるごとく、本邦初見である⁽¹⁾。また、すでに述べたごとく、自著に關説することである。『玄音論』と『肇論述義』は上に記したが、さらに『法華玄論略述』にも触れる。これに依って、撰述の先後も、幾分見当がつこう。これらの引用については後述したい。そこで、本書の後代における引用についてであるが、安澄（七六三—八一四）の『中論疏記』では、六回程の引用が見られるが、呼称が注意される。それは、「浄名玄述義」あるいは単に「名記」と呼んでいることで、これは、智光の著書には他にも、何々述義という書名が存するから、安澄は、かく称していたものか、あるいは、当時的大安寺系では、この名称が使用されていたのかのいずれかであろう。安澄の引用文を現存本と対照すると一致するから、安澄の言う「浄名玄述義」というのが、智光のものであることは間違いない。さらに後代の澄禪（一二二七—一三〇七）の『三論玄義檢幽集』では、「名玄略述」と称して引用する。つまり安澄の頃より、すでに、吉藏の著書に対して、略称を用いていたことが知られ、『浄名玄論』を「浄名玄」あるいは「名玄」と呼んでいた。また『法華玄論』は「法華玄」とか「華玄」と称す。さらに目録によって「浄名玄記」と称するものもあり、安澄は、これを略して「名記」と称したものであろう。後述のごとく智光自身も「名記」と呼んでいる。

本書の内容については、別に考察を加える必要があるが、科門につき、日本大藏經の解題に示されており参考となる。

(2) 般若心經述義

本書は、彼の著書の中で、完存する唯一のものである。また撰述年時がはっきりしているのも、本書のみである。それは、序文に、

智光、從生九歲避慣肉處、遊止伽藍、然、自志學、至于天平勝寶四年、三十箇年中、專憩松林、練身研神。(日仏全、經疏部一、一六九中)

と記することによる。右に依つて、天平勝寶四年(七五二)の撰であることが分かり、前後の文脈より、彼の生年及び出家の年も推定されるのである。大日本仏教全書の解題にては、「自志學」を「學問に志してより」としているが、これは、すでに日本大藏經の『淨名玄論略述』の解題等で指摘されている通り、志學すなわち、十五歳よりとの意味に見るべきで、これは、同『略述』の序文にも、

智光生自日本、守朴成逸、徒以面牆、元崇修學、爰屬冠年、方知慕業。(日大藏一四、二〇八下)

と、冠年の用例があり、また、外典に相当詳しいことよりして、恐らくは、当時一般に、このような用例がなされていたと見られる。従つて、彼が四十四歳の時の作である。『心經』に対する日本の註釈書としては最古のものであり、前後の註釈書との比較研究が今後の課題である。すなわち、慈恩大師や円測の疏及び真興の解釈との対比である。また吉藏等三論学の般若や空に対する理解と智光の解釈との異同等、彼の般若空觀を知る好資料である。また短編でありながら、多くの経論を引用して、的確な解釈を加えている。前書と同様、彼の學識を窺うに足る文献である。ただし、自著に關説することは全くなく、序文に見られる履歴及び『心經』に対する見解、というのは、仏典中の最も重要なものとの考え等よりして、本書は、智光の最初の著書であつたかも知れない。

(3) 法華玄論略述

東域録では「法華玄述記」と称しているが、割註にて、「玄論略述」といつている。吉藏の『法華玄論』に対する

註釈である。本書は現存しないが、第一に『浄名玄論略述』にて、吉蔵の伝記を述べ終って、

古旧如此相伝久矣、尚有此語、何非欣崇、略録緣起、示于童蒙、委申元由、如法華玄略述。(日大藏一四、二一七上)

と言っており、自ら「略述」と称しており、具名は『法華玄論略述』であることは明らかであろう。『浄名玄論略述』では六回閑説される。その閑説の内容、つまり説明を譲るという、その内容について注意されるのが、六回中三回見られるのであるが、上記の例文を含めて、中国三論宗の師資相承の因縁、すなわち、歴代の祖師の伝記等についての記述に関することである。つまり道朗(僧朗)や僧詮等の伝記、呼称等につき、『法華玄論略述』では相当詳細に解説していることき推察がなされるからである。『浄名玄論略述』においても、かなりの説明が見られ、しかも、その内容は、現在の僧伝等では分からないものも含まれ、果たして史実かどうか不明のものも存するが、当時の傳承を裏づけるものとして注目される。そこで、本書の内容を知る手がかりとなるのは、後代の註釈書の引用に見るより外はない。安澄の引用は定かでないが、珍海(一〇九二—一一五二)の『三論玄疏文義要』や澄禪の『三論玄義檢幽集』には多数引用され、復元とまでは行かなくとも、かなり内容を知ることが可能である。それらは、ほとんど「華玄略述」と略称され、時には単に「略述」とするから、『浄名玄論略述』との区別に注意を要する。これらの引用によって、鎌倉時代までは傳承されていたことが明らかである。また巻数であるが、目錄は五巻としており、末註の引用も、巻五まで存し、それ以上は出ないようであるから、全五巻と見てよからう。ただし、『浄名玄論略述』と同様に、本末に分かれていたようである。

(4)無量寿經論釈

本書については、すでに浄土宗関係の人々によって、詳細な研究がなされており、説明は要しない。今、それらの論文を次に掲げておきたい。

高西賢正「智光の浄土論疏に就いて」『仏教研究』第七卷第一号、一九二六年。

戸松憲千代「智光の浄土教思想に就いて（上）」『大谷学報』第一八卷第一号、一九三七年。

戸松憲千代「元興寺智光無量寿経論釈抄」『宗学研究』第二四号、一九四二年。

恵谷隆戒「智光の無量寿経論釈の復元について」『仏教大学研究紀要』第三四号、一九五八年。

恵谷隆戒「元興寺智光の無量寿経論釈の研究」『干潟博士古稀記念論文集』五六—一五七六頁、一九六四年。

瓜生津隆雄「智光の論釈と論註」『真宗学』第二七号・第二八号、一九六二年。

明山安雄「智光の浄土教思想研究序説」『仏教論叢』第九号、一九六二年。

普賢見寿「智光の浄土教思想」『真宗学』第三五号・第三六号、一九六七年。

等があり、智光以後の浄土宗関係註釈書に見られる引用に依って、その復元もなされ、智光の浄土思想の研究も、かなり進んでいる。ただ、本書の後代における引用は、三論関係の著書には全く見られないようであり、浄土関係書とは対照的である。

(5) 中論疏述義

本書は、謙順録と興隆録に出るが、両者共に実際に披見したとは思われない。謙順録では「出古録」と註記しているし、興隆は巻数を記さないからである。従って、目録からは、その存在が不明確であるが、三論の末註には明確な引用が見られ、その存在が確認される。すなわち、珍海の『文義要』にて、

中論疏記上云、方広道人、即一説部宗、諸法但名、都無体相。（大正七〇、二二七下）

仙光疏記中云、疏第三
卷処点同破者、就一異事、其執並同悉破之、故点者就也。（同、二二八中）

等として引用するのがそれである。『文義要』では十八回の引用が見られる。また『檢幽集』では、『中論疏述義』として盛んに引用する。これらのことから、安澄が最も多く引用する「述義」が、智光を指すことが推察されて来るこ

となる。従って、本書については、次項に述べることにしたい。

(6) 『大般若経疏』以下⁽¹²⁾の『観無量寿経疏』までの七部は、目録に出るのみにて、その内容等は全く不明である。

(13) 玄音論

本書は、目録には記載されていない。しかし、現存の『浄名玄論略述』にて六回の関説が見られ、安澄の『中論疏記』に一度だけであるが引用されており、確実に智光の著書と認められる。しかし巻数は不明である。その内容は、引用に依って、わずかに窺われる程度であるが、まず『浄名玄論略述』から見て行くと、巻一末にて、法・応・化の三身について釈し、それを、名・体・問答の三門を以て説明し、その第三の問答においては、三身を、体用、本末、常無常、説不説等の義に依って、問答形式で解釈するが、その最後において、「自余問答如玄音論」としている⁽¹⁵⁾。また、巻二本にて、不二法門を釈するのに、やはり釈名、弁体、問答の三門を設け、その第三の問答にて、二不二、理教、体用等の義を以て解釈し、最後に「余細問答如玄音論」とする⁽¹⁶⁾。さらに、巻三末では、二諦の開合を論じ、五門分別して二諦義を明かすが、その五門とは、開合、体用、境智、因果、理教の五であり、その第五理教門の最後にて、やはり「自余問答如玄音論」としている⁽¹⁷⁾。そして、巻五の本でも、権実二智に触れて「具明問答如玄音論」とする⁽¹⁸⁾。

これらのことより、『玄音論』では、体用、本末、理教、二不二、常無常、説不説等、三論伝統の相対的な基本的概念についての解釈を行っていることが推察され、また問答形式で述べられていたごとくにも考えられる。これらの諸概念あるいは用例は、吉蔵の著書にも頻繁に出てくるものであり、また慧均の著書にても同様であって、特に二諦的趣旨の闡明において多用され、慧均は、中仮の解釈において、基本的な用例を提示する。従って、智光の三論学の受用、理解が如何なるものであったか、また彼の思想教学の背景を考える上で、示唆を与えるものである。その他、巻二本では、

無名相者、謂無因縁名相、強名相者、仮於因縁名相、所言強者、説仮之義、以無名相不滯於無名相、恒名相義言

強名相説、具如玄音論等。(日大藏一四、二九三下)

と述べて、吉藏の『浄名玄論』の中の「無名相中強名相説」⁽¹⁹⁾についての見解を示す。これらの事についても、『玄音論』にて述べたと言うものである。

ところで、安澄の引用文は注意されるのであるが、『中論疏記』巻一本の解釈本文の冒頭にて長文が引用される。その内容は『中論』の「中」と「論」の解釈であり、吉藏の解釈を敷衍して述べている。⁽²⁰⁾吉藏の疏に見られるような「観」の字についての釈がないのは、安澄も同じであって、吉藏の疏名も『中論疏』とされており、これは、日本での筆写の当初より、そのように書かれてあったことに起因するものであろう。⁽²¹⁾

以上によって、『玄音論』の大よその内容は推察されるかと思われる。しかし、その書名の由来、意味は明らかでない。⁽²²⁾

(14) 肇論述義

本書もまた、目録には見えないが、智光自らの関説と末註の引用によって、その存在が裏づけられる。『名玄略述』には五回関説され、安澄及び澄禅等が引用している。⁽²³⁾本書については、かつて安澄の作と推定されたこともあるが、安澄のものでないことは以下によって明らかとなる。『肇論』の日本への伝来の年号は明確でない。筆写の初見は天平十六年(七四四)であるが、それ以前に学習すべき経論の一に数えられているし、元康の『肇論疏』は天平十二年(七四〇)に筆写され、恵達疏は神亀二年(七二五)には写されたようであり、⁽²⁵⁾『肇論』も恐らく、この頃には一般に流布していたと思われる。従って、智光の本書は、日本最初の註釈書であったと考えられ、しかも、まとまったものとしては唯一のものである。そこで、『名玄略述』を見ると、巻一本では、

言長安者、王都之号、而有二处、京城東京謂洛陽、西京謂長安……漢帝改咸陽曰長安都焉、具如肇論述義。(日大藏一四、二二〇上)

として、長安の説明をして詳細を譲るが、これは恐らく、慧達の序文⁽²⁶⁾についての解釈を指すものであろう。智光が慧達疏を多用しているとの指摘もある⁽²⁷⁾。また卷二末では、竺法温の心無論に触れて、「貝如肇論述義」とし、卷五本では、「十四宗等者、貝如肇論述義」として、六家七宗に僧肇の不真空義を加えた十四宗につき、詳細なる説明を譲り、ただ十四宗の名のみを列挙している⁽²⁸⁾。

以上によって、『肇論述義』が智光の作たるは明白となるが、安澄も十回以上引用しており、時として、その解釈に對して、「今謂不爾」⁽²⁹⁾としていることから、これが安澄の作でないことも、また自ずと明らかとなる。そこで、卷数であるが、安澄には卷四の引用があり、澄禪の『檢幽集』には卷五の引用が見られるが、正確には分からない。五卷かそれ以上ということであるから、かなり詳細な解釈を加えていることが推察されよう。内容は、引用文の整理によって、かなり知り得ると考えられる。

以上、主要な著書について、注意される点のみを記した。各々の考察は、不可欠のことであるが、今ここで触れる余裕はなく、また引用文の整理収集も大変な作業であつて、容易なことではない。しかし、復元は無理としても、主要なる著書については、大よそのことは推察可能と思われる。それらの研究は、今後の課題である。

第四節 安澄の引用する「述義」の検討

安澄が『中論疏記』において、最も頻繁に引用する「述義」が誰の著書であるかについては、従来明確な論証はなく、近年においても、大体的見当がつけられ、推測されているといった状況である。しかし、論証はなされていないながらも、境野黄洋博士は、その著『支那仏教史の研究』⁽³⁰⁾にて、これを智光のものと認めておられたようであり、また寺崎修一氏⁽³¹⁾も同様に智光のものとして扱われている。従つて、大分以前より、これを智光の著とする見解はあったもので、全く不明とされて来たわけではない。特に近年になつて、中国、日本の『中論』註釈書の研究及び日本仏教

思想史の立場、あるいは観点より、再び注目されて来たということ、そこで作者は誰かということも問題となっているわけである。⁽³²⁾

安澄は、周知のごとく、多くの経論章疏を引用して、吉蔵の『中観論疏』を註釈しており、その中でも、安澄以前の吉蔵疏に対する註釈を引用する点で注目される。それには「述義」を始めとして「別記」「淡海記」「有解」等の呼称を以て関説引用し、安澄以前に吉蔵疏に対する日本の註釈書が数種存在していたことが知られる。その中でも、特に引用の多いのが「述義」であり、現存の『疏記』のみでも、六百八十六回の引用が見られ、この数は、吉蔵の疏文を挙げてコメントを加える場合、毎回到近いほど引用していることになり、いかに安澄が「述義」を重視し、また自己の註釈に際し依拠としていたかが如実に知られよう。また引用の態度は、客観的であり、多くの場合は、「述義」の説明等を以て、自己の註釈に代えるか、それを承認して「准之可悉」との言葉で結ぶ。しかし、時として「今不爾」として、批評を加え、自己の見解を提示する。⁽³³⁾これは、「述義」に限らず、「淡海記」に対しても、また「別記」に対しても同様であって、公平な立場で、客観的に註釈を加えていることが看取される。従って、必ずしも「述義」との立場を異にするものではなく、むしろ、その全面的な依用を注意すべきである。このような安澄の態度は、後に一般に認識される大安寺流と元興寺流との対立が存していた、というような見方に対し、反省の余地があるかも知れない。恐らく安澄の時代にあつては、法相宗と三論宗のごとき対立論争はなかったのではないかと思われる。⁽³⁴⁾

さて、「述義」の問題であるが、これが智光の著書であることを証するには、第一に、智光の現存書との一致性を指摘することを要するであろう。第二には、安澄以後の註釈書における引用との一致性の指摘。そこで第三には、安澄の言う「述義」と珍海の言う「仙光中論疏記」と澄禪の言う「中論疏述義」との同異が明らかにされなければならない。そこで第一の点については、『浄名玄論略述』との対比を行ない、末註との比較は、珍海の『三論玄疏文義要』と澄禪の『三論玄義檢幽集』に限定して考察を加えることにしたい。三論の末註としては他にも引用が見られるが、この二書が顕著だからである。

第一の点についてであるが、先に注意を要するのは、安澄は、少なくとも三種の「述義」を引用することである。これは、単に「述義」と称する場合は、今問題としている吉藏の『中観論疏』の註釈であるが、他に『浄名玄論述義』と『肇論述義』があり、これらも、単に「述義云」として引く場合があつて注意しなければならない。後の二種が智光の著書であることは、すでに明らかとなっている。そこで「述義」の引用文と『浄名玄論略述』との一致性であるが、すべての例文を挙げることは紙数の関係で不可能なので、一、二の例に留めたい。一つは歴史的記述が一致するもので、次のようである。

述 義

述義云、胡者是姓、取父本国之号、即為姓也、其胡族颯末建国輔相之子。（大正六五、二下）

述義云、日嚴精舍亦言慧日道場、何者、纔举日光、内外奕映、若有見者、発心捨俗、故言日嚴、大師妙慧轉大法輪、若有聞者、趣向大道、故言慧日者、恐謬伝焉。

又云、大師生于梁末、長於陳代、及乎陳滅、以隋開皇十八年、至于長安、長安陳朝相去三千三百里。（同、三上）

述義云、高麗國遼東城大朗法師……然处处云、山中者、高麗國大朗師、山門者、止觀寺詮法師、或言一師、或言大師、或直言師者、興皇寺法朗師、（同、一二一上）

述義云、楊州之南、有撰嶺山、山内有止觀寺、昔梁武帝初学成実毘曇、聞高麗國道朗法師從北地來、住撰山止觀寺、

略 述

俗姓胡氏、是颯末建国輔相之子、粵自顛𪔐之年、夙涉文德、（日大藏一四、二二六上）

日嚴精舍亦言慧日道場、其極奇製、隅樓四起、重閣兩属……纔举日光、内外奕映、若有見者、発心捨俗、故言日嚴、大師妙慧轉大法輪、若有聞者、趣向大道、故言慧日。（同、二二〇下）

大師生于梁末、長於陳代、乃于陳滅、以隋開皇十八年、至于長安、長安陳朝相去凡三千三百里。（同、二二八下——二九上）

言山門者、止觀寺僧詮法師、楊州之南有撰嶺山、山内有止觀寺、昔梁武帝初学成実毘曇、聞高麗土道朗法師、從北土來、住撰山止觀寺、善解三論、妙達大乘造、智寂等十人就

善解三論、妙達大乘道、智寂等十師就山学之、而伝訓授梁武、因此遂改小従大、後撰山麓造栖霞寺、坐禪行道、故云撰山大師也。(同、七一中)

山学之、而伝訓授梁武、因此遂改小従大、……後撰山麓造栖霞寺、坐禪行道、而今拳初住処号耳、道朗法師即名山中、僧詮法師名曰山門、玄疏処或言一師、或言大師、即興皇寺法朗、法師是栖霞寺詮法師之學士秀者。(同、一五、一八上)

右に依つて、撰嶺相承の人々に対する見解等、歴史的記述に関しては、全く一致することが明らかであろう。これらの「述義」の説明に対し、安澄は異議を唱えている。吉蔵の先祖が、颯末建國の人という説は、僧伝等いずれの記載にもなく、従つて安澄は、『統高僧伝』『嘉祥碑文』により、安息国人なることを述べている。また吉蔵が言う山中と山門とが誰を指すものであるかについては、見解を異にする。「述義」の著者は、多分僧伝等も見ていると思われるが、現在の我々の見解とは異にして、独自の説を提示するが、これは、恐らく、彼の学系もしくは以前の日本三論宗の人々の相伝説に従つたものと受け取られる。史的記述は、かなり詳しい。しかし、それは必ずしも客観的に妥当とは認められない場合が多く、人名の混同も見られるのである。ただ撰山第一祖を道朗とする点は、安澄以下南都の伝承では一貫しており、近代の学説では僧朗とされるが、この道朗、僧朗いずれが正しいのかは、智光の史的知識のソースを考えた場合、再考の要素も存する。⁸⁵すべて根拠のない旧伝として、退けて良いかどうか。こと自宗の祖師に關することであり、また朝鮮半島、中国との交渉も盛んな時期であり、同時代の道慈は入唐生でもある。その道朗や僧詮の事跡についての記述については、一考を要するであろう。上掲の他にも、吉蔵等に関するところで「述義」と「略述」の一致は指摘出来る。

次に「述義」の文中において、しばしば、自著に言及する場合がある。それは、『肇論述義』と「名記」と「別抄」であるが、「別抄」は不明ながら、『肇論述義』と「名記」すなわち『浄名玄論略述』は、まぎれもなく智光のも

のである。『肇論述義』は検証の仕様がなないが、「名記」については、現存の『浄名玄論略述』との相応が見られ、それを証することが出来る。次に例示する。

<p>述義云、原夫三世如来、四依大士、出世之大意者、為息衆生執見愚惑之病、雖復宣說恒沙經教……然則息患者、無執不破、謂破病義、開道者、無義不攝、謂顯道義、具明、如名記第二卷也。（大正六五、二〇下）</p> <p>述義云、如阿含云、二乘不知赤塩……麁細等者、若就教法、小乘教麁、大乘教細、大小例之、大乘所說之理大故、能顯教法亦大、小乘及此、淺深亦例、小乘法淺、大乘法深、若就事法、四微是細、柱等是麁、広明、如名記第三卷也。（同、七〇上）</p>	<p>原夫三世如来、四依大士、出世之大意者、為息衆生執見愚惑之病、雖復宣說恒沙經教……然即息患者、無執不破、謂破病義、開道者、無義不攝、謂顯道義、言生心動念者、如如豪未有所依着、乃為執着。（日大藏一四、二七九上）</p> <p>二乘不能別相知法、但經相知、如阿含云、二乘不知赤塩白塩……麁細等者、若就教法、小乘教麁、大乘法細、大小例之、大乘所說之理大故、能顯教法亦大、小乘反此、淺深亦例、小乘法淺、大乘法深、若就事法、四微是細、柱等是麁、修羅是大、人等是小、大海是深、河等是淺。（同、一五、二五下—二六上）</p>
---	---

右二例を提示したのであるが、これに依って、両者の相応一致性は明確となり、「述義」は、智光の著書であることは間違いないだろうと思う。

そこで、第二点になるが、安澄の引用と、珍海等の引用文が相応するかどうかである。つまり、「述義」と珍海の言う「中論疏記」及び澄禅の言う「中論疏述義」とに、共通の引用文が見られないかどうか。結果は、共に数箇所、同文を引用していることが指摘される。一々の対比は略して、各々一例ずつ次に掲げてみよう。

<p>中論疏記上云、方広道人、即一説部宗、諸法但名、都無体相。(文義要、大正七〇、二二七下)</p> <p>中論疏述義中云、譬喩者、梵語鳩摩羅多、此云日出亦譬喩、此經部中一人也。(檢幽集、大正七〇、四一七中)</p>	<p>述義云、此二十部中、是一説部、彼部執言、一切我法唯有仮名、都無体性、名為空見、方広方等猶是大乘之異名也、……。(大正六五、一八下)</p> <p>述義云、梵語鳩摩羅陀、此云日出、亦云譬喩、此二或是人号、或是論名、此經部宗中一人也。(大正六五、一一〇中)</p>
--	---

右により、珍海及び澄禪の書に見られる『中論疏』の記と述義が、共に安澄の言う「述義」に相応することが知られ、前二者の引用文は略抄であることも分かる。しかも、右の二文は、共に『浄名玄論略述』の説明とも一致するものである。⁽³⁶⁾

以上の数条の指摘によって、「述義」が智光の著書であり、それが吉蔵の『中観論疏』に対する註釈書であることも自明となったであろう。しかるに、その書名と巻数が次に問題となる。吉蔵疏の原題が『中観論疏』であるべき理由は、彼の疏文を見れば容易に首肯されるが、すでに触れたごとく、日本における筆写の記録では、「中論義疏」又は「中論疏」とされており、安澄も註釈するのに、「疏曰、中論疏卷第一、此下第二解釈題目」(大正六五、一中)として、「中論疏」と称し、その題名に従って解釈している。従って、奈良朝以来、少なくとも安澄の頃までは、「中論疏」なる表題を記したものが用いられていたことは間違いない。智光においても、『玄音論』の文に見られるごとく、同様であったと考えられる。ただ智光も安澄も『中論』に広略の名があることをいい、略が「中論」で、広が「中観論」であると説明している(『中論疏記』巻一本、大正六五、二上)。安澄の『疏記』も、諸写本共すべて『中論疏記』としており、⁽³⁶⁾日本大蔵経本のみ『中観論疏記』となっている。よって、吉蔵の書名と解釈の内容よりすれば「中観論疏記」であるべきだが、安澄疏記の原名は、『中論疏記』であったと考えられよう。そこで智光の「述義」であるが、前の目録や珍海、澄禪等、異なった名称を伝え、安澄と澄禪は「述義」を用い、目録と珍海は「疏記」としている。

しかし、安澄の用例が最も古く、もし智光の書名が、「中論疏記」であったなら、恐らく、安澄は自著に同名を付すことはないのではあるまいか。自著に同名を付し、智光の他の書に、何々述義という例が多いために、自著と区別するために、わざわざ述義と改めて用いたとも考えられない。ただし、『浄名玄論略述』を「浄名玄論述義」としていることもあり、名称が一定しなかったことも考えられる。疏記の名を付すのは、智光自身、「名記」なる用法をしていた。「何々の記」という用例は一般に用いられていたようでもあるし、筆写伝承の相違により、名称に不統一を来したものと思われる。因みに珍海は醍醐寺禅那院の住僧であり、東大寺東南院系の人、澄禪もやはり東南院の智舜に学んだ人で、広隆寺桂宮院に住した。年代的に、両者には百年以上の開きがある。今は、どちらが元来の名称であったかの判断は困難であるが安澄と澄禪の引用に従って『中論疏述義』が、その撰述当初の具名であると推定しておきたい。

次に巻数であるが、謙順は六巻と記す。そして、安澄は巻数をほとんど示さない。中に述義第五とか第四等の例があるが、これは、必ずしも『中論疏述義』かどうか分からない。また澄禪自身も、巻数は示さず「述義曰」として一貫する。ただ、その裏書者は、多く、上中下の巻数を示し、また珍海も上中下巻を示して引用する。このことから、上中下の三巻であったと思われるが、『浄名玄論略述』も『法華玄論略述』も共に、一卷が本末に分かれており、したがって、『中論疏述義』も、上中下の本末でなかったかと推察され、写本系統の相違、巻数の数え方から謙順が六巻と記したこととも矛盾しないであろう。

第五節 結語

以上、詳細なる論証、例示は充分出来なかったが、智光の撰述書についての一応の整理を試みた。全く散逸して、その断片すら不明の書は別として、主要なる著書は現存するものを含めて、その断片も見られ、智光の思想教学を解

明する資料として、不十分なながらも提供されていると見てよい。特に『中論疏述義』は、安澄等の頻繁な引用により、かなり復元出来るものと思う。また、『法華玄論略述』や『肇論述義』についても、ある程度の内容把握は可能と考えられ、新たな視点を提供してくれるであろう。したがって、それらの逸文の整理が必要で、その上で、当時の仏教学の状況、智光の教学、及び後代への影響や、他宗との関連等を考察しなければならないが、これらは、今後、解明されなければならない課題である。⁽³⁸⁾

第三章註記

- (1) 『浄名玄論略述』の序文(日大蔵一四、二〇七下等)によつて、智光が吉蔵を大師と呼んで尊崇していたことが知られる。一例を示すと「然惟解此經者、十有余家、唯見宗詣理者、大師吉蔵、如大師者、威德嚴然、順大道之至極、理方法之性相、其所出言、如反而順、似去而來、體質而骨密、文藻而理詣、其所行事、壯宏周備、曲修照遺、形潔而神清、業大而願遠」とある。
- (2) 戸松憲千代「智光の浄土教思想に就いて(上)」(『大谷学報』第一八卷第一号、一九三七年) 参照。
- (3) 寺崎修一「元興寺智光の事ども」(『現代仏教』第六卷六月号、一九二九年) 参照。
- (4) 『日本靈異記』中卷(日本古典文学大系七〇、岩波書店、一九七七年、一九二頁)に「釈智光者、河内国人、其安宿村鋤田寺之沙門、俗姓鋤田連、後改姓上村主也」とある。
- (5) 『正倉院文書』紫微中台請經文(大日本古文書一三所収)に「奉請陀羅尼集經十二卷如意輪陀羅尼經一卷右、奉請八田智光師所如件、天平勝宝七歳八月二十一日付舍人江野蘇鞠」等とある。
- (6) 大岡実『南都七大寺の研究』(中央公論美術出版、一九六六年、一一一頁以下) 参照。
- (7) 岩城隆利『元興寺編年資料上』(吉川弘文館、一九六三年)の「縁起」所収(同書三八頁) 参照。
- (8) 前註同書五八頁参照。
- (9) 智光を仙光と称する初見は、現存資料としては安澄より五十年程後の元興寺僧円宗(?—八八三)の『大乘三論師資伝』に見られる。珍海(一〇九二—一一五二)の時代になると普通に用いられる。
- (10) 氣が付いたものを捨うと、『周礼』『周礼注』『莊子』『莊子郭璞註』『説文』『字書』『礼記』『鄭玄注』『毛詩』『爾雅』『広雅』『左氏伝』『左伝注』『杜預注』『公羊伝』『劉非注』『論語』『苞氏注』『白虎通』『尚書』『安国注』『尚書伝』『玉篇』『漢書』等が引用・援引されている。
- (11) 本書での引用は、「上宮御製維摩疏」等として、しばしば引用する。これ以外に『勝鬘經義疏』『法華經義疏』の三經疏をすべて引用する。
- (12) 『中論疏記』卷一本の「浄名玄述義云、如有伝云、象兔二人共度大海、即此海中黄金甚多、象徹踰底截流而度、黄金著脚出岸而行、脚底黄金随步墮落於地、貧人拾取能破貧乏、兔浮而度、不知有何等物、彼何利人也」(大正六五、九中)の文は、『浄名玄論略述』卷三末の次の文に一致する。「如有伝云、象兔二獸共度大海、海中黄金甚多、象即徹底踰截流而度、黄金著脚出岸而行、脚底黄金随步墮地、

貧人拾取能破貧乏、兔即浮而度、不知海中有何物、彼即以何等利人」(日大藏一五、二六上)。

(13) 『大日本仏教全書』「解題」一(鈴木本) 一一頁参照。

(14) 他に前註(3)の寺崎、前註(2)の戸松論文参照。

(15) 『浄名玄論略述』卷一末(日大藏一四、二三四上―二三五下)に「後問答者、問、三身就体用云何、答、二義、一法身非体非用、応身為体、化身為用……問、就本末云何、答、亦有二義、一法身非本非末、化身為本、化身為末……問、就常無常云何、答、法身非常無常、化身為常、化身為無常……問、就說不說云何、答、二義、一法身非說不說、化身為說、有起說義故、化身為不說、推功歸本故、如言應化非真仏、亦非說法者、……自余問答如玄音論」とある。

(16) 『浄名玄論略述』卷二本(同、二六四上―二六五上)に「第三問答者、問、如色心等一切法無二故言不二者、為色即是心耶、答、言色心不二者、非謂色成心故不二、但以非色非心、故曰不二……問、不二為具理教之義為不具耶、答、二義、一者既稱不二、即非理教、若有理教、是即二見、以理教無二故為不二耳、二者具理教義、謂以不二之教、詮不二之理也……問、何因緣故言不二耶、答、因緣之法而有三義、一就体用者、用依体起、即体之用故用無別、即体成用故体無別、名為不二、……余細問答如玄音論」とある。

(17) 同じく卷三末(同、一五、八下―一〇下)参照。

(18) 同じく卷五本(同、一五、八二下―八三上)に「反照智者、此有二解、一智還自知為反照智、二別有反照智、然以後義為正、若自知故為反照智者、実智反知実智、權智反知權智、若爾雖成權智之義而実知、義応無差別、何以故、知諸法空為実智故、若此実智還自知者、以自知義は應權智、而言別有知能照智反照之智、是故無過、譬如眼識不能自見為他所見、權実二智与無二智反照之智、皆是權智、具明問答如玄音論」とある。

(19) この言葉は、『浄名玄論』卷一(大正三八、八五六中)に「後就仮名相二以撰三門、經云、無名相中、強名相說、欲令因此名相悟無名相」と述べられるもので、智光は、この經は、『仏藏經』であると註記している。

(20) 『中論疏記』卷一本(大正六五、一中―一二上)に「玄音論云、所言中者、不得有辺、所以云中、何者、若無中者、何得名辺、此以中道辺、又無中与辺、是妙中、何者、中与辺相對是病故、又中義者正義、以二諦為体故、又是仮義……所言論者、尽言為論、此即尽一異等邪言、故云尽言為論、又主客交言而尽語言、故云尽言為論……然今云中者、非多非一、隨義對縁、得說一多、一道清淨更無二道、一道即是中道也、若約二諦、即得二中、以世諦不偏故名為中、真諦亦爾、若約三諦亦得三中、亦得四中……」とある。

(21) 石田茂作「奈良朝現在一切經疏目録」参照。なお安澄疏記等の呼称については後述する。

(22) ただ『浄名玄論略述』卷一本にて、論の題名を釈するところで、玄・論・音の説明をしており、智光が、各々に對して、いかなる

見解を持っていたかが知られ、従って、玄音論の書名を付した趣意も、推察されるように思う。「就釈此論題名、乃有通別二義、通義就諸仏菩薩言、別義就維摩一人言、通義云何、言淨名者能証之智、玄者所証之理、論者能証所証相応説教、若論能証所証、但取正觀正境、如以二智縁二諦境、唯名為照、不得言証、以無二智契不二理、唯名為証、不得言照、故大論云、汝証我法時、汝爾時自啞、言我法者不二之理、以離分別之義名啞、又其照名通於体用、如經中言、慧照三諦、但以無二之智、相応不二之理、照後從理起二諦用及二智用、此是論義故以為名、所以然者、不二正觀離諸執見義為淨、絶相四句義為名、如般若論、理名而言一音、以無万有差別之義曰一、以絶相四句義曰音、音即名義、既其曰音、即知非相、所証之理名為玄者、絶心言路極寂靜故、以用為論、即二諦教、何者、有所照境必有能照智、故由二諦境發生二智、而為化縁以智説教、故正言二諦教、傍言二智」（日大藏一四、二一四上以下）。また、「所明之法名為玄者、此經所説不二法門并不思議因果法等、若体若用皆離執見之義為玄、玄即中道之異名也」等と述べている。

(23) 光太『三論真如縁起事』（日大藏所収）では「仙光院肇論略述云」として引く。

(24) 牧田諦亮「肇論の流伝について」（『肇論研究』二九二頁）参照。

(25) 慧達『肇論疏』巻中の跋文（統藏二・乙二三・四、四四四左下）に「東南院写本奥記云 神龜三年歲次乙丑十一月 宝龜二年歲次辛亥四月三十日沙弥慈晋云云」とあるによる。神龜三年は、丙寅で、乙丑は神龜二年である。今は乙丑を採用した。

(26) 慧達『肇論序』（大正四五、一五〇上）に「慧達率愚、通序長安釈僧肇法師所作宗本物不遷等四論」とある、長安の釈を言うものではないだろうか。

(27) 前註(25)及び巻上の跋文に「而述義中引惠達釈、皆符此書（以下欠字）」とか「仙光院肇論述義中多引惠達言、其文悉合此疏、惠達撰無疑者哉」（統藏二・乙二三、四三二右下）とある。

(28) 『浄名玄論略述』巻二末に「搜玄論云、晋竺法温為深法師弟子也、其製心無論曰、夫有有形者也、無無象者也、然即有象不可謂無、無形不可謂有、是故有為実有、色為真色……故知心空由照空境、境空由心而顯、境智相成猶函蓋相応也、具如肇論述義」（日大藏一四、三〇六下）とか「問、羅什嘆肇公、此皆出於何處、答、出羅什所製二諦義第一卷、慧達所引即此文也、十四宗等者、具如肇論述義、今列名者、本無第一道安法師、本無異宗第二琛法師、即包第三支道林、識含第四于法開、幻化第五慧法師、心無第六蘊法師、縁会第七于道邃、令同幻化第八濟法師、性論第九遠法師、因縁真諦第十生法師、令空真諦第十一曇斌法師、質疑童子論第十二僧高法師、不空仮名第十三顯高法師、并肇公不真空義為十四宗、具明宗義如搜玄論」（同、一五、八九上一下）とある。

(29) 『中論疏記』巻一本「肇論述義云、如世親等初依菩薩、如龍樹等二依菩薩。如馬鳴等三依菩薩、如提婆四依菩薩、故玄奘伝云、慈氏告唱羅阿羅漢曰、彼提婆者、曠劫修行……故知是第十地菩薩、此就本論四依、今謂不爾、若就本者、龍樹亦是往古如来、摩訶衍論云、

妙雲相如来故也、……約此義不判四依……」(大正六五、一二三中)。

(30) 境野黄洋『支那仏教史の研究』(一九三〇年、二九七頁) 参照。

(31) 寺崎前掲論文参照。

(32) 平井俊榮博士は、その著『中国般若思想史研究』(春秋社、一九七六年)の三五〇—三五一頁において、安澄の引用する「述義」の一文と『浄名玄論略述』とが一致することを指摘され、「述義」の著者は智光であることを示唆された。

(33) この批評を加えて見解を異にするのは、全部で三十五回存する。引用の全体からみれば一割に満たない。

(34) この点は、前掲の寺崎論文にて問題提起をされ、智光の学系(師)についての従来の伝統である智蔵説を否定され、道慈受学説を出された。それとの関連において、大安、元興の対立は、智光より安澄の時代にはなかったことを主張している。これらの問題については、更に吟味の必要があろう。

(35) 道朗・僧朗については、本書第一部第一章第二節参照。

(36) 『浄名玄論略述』巻二末に「言方広道者、二十部中一説部是、彼言、一切我法誰有仮名、都無体、故名爲空見、方広方等是大乗之異名」(日大蔵一四、三〇四下)とあり、また同巻に「十一修多蘭婆提那部、此云経量、経量部中亦有一師、梵語鳩摩多、此云日出、亦云譬喻、此二或是人号、或是論名、如有処云日出論者、亦云譬喻部師、即是人也」(同、三一上)とある。

(37) 東大寺図書館蔵の鎌倉時代写の一本(疏記六末)のみ、表紙に『中観論疏記』と記されるが、これは後に付加されたものである。

(38) なお、本論考が発表された(一九七六年十月)後の研究として、末木文美士「元興寺智光の生涯と著述」(『仏教学』第一四号、一九八二年)がある。

第四章 安澄の引用する諸註釈書の研究

第一節 はじめに

安澄（七六三—八一四）⁽¹⁾は、現存する日本最古の三論註疏である『中論疏記』七卷（本末）の著者である。安澄には、他に『三論名教抄』という書もあったとされるが、これは現存しない。『中論疏記』は、周知のごとく、嘉祥大師吉藏（五四九—六二三）の『中観論疏』に対して、詳細な註解と考証を行ったものであり、特に精緻な文献考証にその特色を発揮した書であると評価されている。その文献考証には、安澄の当時、日本に伝承されていた限りの膨大な資料を駆使している。その意味において、極めて貴重な文献的価値を有すると言えよう。

安澄の時代は、奈良時代末から平安朝初期に位置するが、この時代は、東大寺の造営を契機として、所謂南都六宗が公式に認められ成立する。⁽³⁾また天台や真言という二つの新興の宗派が京都を中心として重んじられ、隆盛に向わんとする気運にあり、また三論宗と法相宗との抗争も、激しさを増していた。それらの大勢から判断しても、三論宗は、その勢力を弱めていた時期である。⁽⁵⁾法相と三論との対立及びそれに対する処置などについては、すでに指摘されている通りである。⁽⁶⁾

このような時代にあつて、学問的立場から、吉藏の『中観論疏』に対する註疏を撰したことは、画期的と称され得るであろう。

従来、安澄の引用する諸文献については、日本大藏經の解題においても、その主要なるものが指摘され、最近においては、国訳一切經の『中觀論疏』の解題において、泰本博士によって、文献名が紹介されている。そして特に、現在伝えられていない多くの文献を引用していることが注目されている。このことは、単に、安澄当時、あるいは安澄以前の三論研究を考える上での資料を提供するに留まらず、中国仏教に関する諸学説・問題を理解する上でも、多くの示唆を与える。さらに、奈良時代の仏教学の状況、対外的な関係との対応等を考える上でも、種々の事柄を教えてくれるものと察せられる。

そのようなことから、安澄、すなわち『中論疏記』に引用される諸註釈書について、改めて整理をし、分析を加えておくことは決して無益なことではないであろう。安澄の引用書は經・律・論及び中国・日本の撰述書、さらに漢籍であるが、経律論については、古藏の引用に対する考証を主とするために、特に注目される要素は少ない。ただ、玄奘によって翻訳された新訳の経論も自由に用いていることが指摘出来る。従って、安澄の引用書の特徴は、中国・日本撰述の諸註釈書に見出されるので、当面の整理の対象としては、それに限定したいと思う。当時の学問という観点から漢籍の引用状況も見逃がせないが、ここでは省略したい。

第二節 安澄の周辺

安澄の時代の現存經典・註疏は、『開元錄』所載及びそれ以後翻訳された經典、その他中国・朝鮮・日本の撰述書等であったとされ、現在藏經との対比も石田茂作博士によってなされている通りである。^⑧しかし、石田博士の整理集計は、古文書に現われた限りのものであって、いわば、写經所等で公式に書写された記録に基づく。従って、他にも多くの文献が私蔵されていたことは充分予測される。現在藏經が分量において多大であることは自明であるが、博士も注意されているごとく、奈良朝に現存し、現在欠本となっているものが、特に中国撰述書に著しいとされる。この

点は、後述の安澄の引用書によって明らかに知り得るところである。その意味において、中国仏教の研究においては、現在の我々よりは、はるかに研究の資料が豊富に提供されていたことは間違いない。

古くは、百濟・高句麗からの渡来僧によって朝鮮半島經由で中国仏教の諸文献が将来され、また、遣唐使の開始と共に、入唐学問僧により、唐から直接将来された。さらに白鳳時代に入って、新羅との交渉が緊密となり、再び朝鮮半島の仏教が直接的に、そして唐の仏教が間接的に伝えられる。後述のごとく、新羅仏教の影響は、安澄においても顕著に見られるところである。安澄の誕生以前、天平年間には、大安寺に、修多羅衆、三論衆、律衆、撰論衆、別三論衆の五衆、法隆寺に、律、三論、唯識、別三論の四衆が設置されていたことや、元興寺にも、三論、撰論、成実の三衆が存在していたことは、つとに述べられるところである。これらの各衆について、修多羅衆や別三論衆とは何かと言ったことについては異説が存し、また修多羅衆でも、大修多羅衆と常修多羅衆は同じなのか、別なのか。別とすれば、如何なる相違があるのか等、なお検討の余地が認められるが、ともかく、一つの学団として成立していたことは疑い得ない。

そこで、安澄に至る三論宗について一言するならば、古来伝統説として、必ず言及されるのが凝然（二二四〇—三二一）の三伝説である。⁽¹²⁾ この説が、そのまま事実として承認して良いものかどうかであるが、これを否定する積極的材料は存しないことも、また事実である。この凝然の記述については、従来、それを傍証する確たる文献もなく、当時の南都で凝然の言う如き三論宗三伝説が行なわれていたものとして理解されている。⁽¹³⁾ 従って、凝然に先行する文献、つまり凝然がその記述に際し、考慮したであろう文献等も、何ら指摘されることはなく、不明とされている。しかし私見によれば、凝然は何らかの三論宗の伝承に関する文献に基づいて述べたものであろうと考える。法相宗には『法相宗相承血脈次第』⁽¹⁴⁾ と言ったものが作成伝承されている事実から三論宗においても、何らかの文献が、存在していたとしても不思議はなからう。そこで、従来関説されることのない、『三論祖師伝集』（日仏全所収）に注意したいと思う。この書は、作者等は不明であるが、日仏全本の底本には、正嘉二年（一二五八）十二月の東大寺聖守の識語

を有する。また内容上、東大寺の東南院に伝承されていたものであることは、その院主次第を付加している点からも明らかである。聖守は凝然と同時代であるが、先輩である。東大寺の真言院に住し、三論と真言を兼学し、当時活躍した人物である。しかるに、この『祖師伝集』には、時代の経過と共に、多少の追加等があったことは認められるが、その原形は少なくとも聖守以前に形成されていた。つまり凝然以前に成立していたことは間違いないであろう。日仏全の解題にては、鎌倉初期のもの、もう少し明確に言うならば、東南院主の記述より見て、第一二代の道慶（一一六九—）までの記述が本書の原初形態であろうと推定されている。これを凝然が見ていたか否かはともかくとして、筆者が注意したいのは、本書で引用している『三論師資伝』である。これは、日本祖師の伝記を述べる冒頭において、『三論師資伝云』として長文が引用される⁽¹⁵⁾。この文中において、凝然の言う三伝説の原形と思われるもの、むしろ、そのままの記述が見られるのである。但し、凝然のごとく、明確に第一伝、第二伝等という述べ方はしない。また慧灌—福亮—智蔵—道慈という縦の繋がりも明確には述べない。しかしながら、日本三論宗が慧灌に始まること、次に智蔵、その次に道慈という入唐生が続き、いわゆる三論の三流を示している点は注目されて良い。それを承けて『祖師伝集』では、第一慧灌、第二智蔵、第三道慈として伝を述べる。また『師資伝』では、智蔵の系統を述べ、智蔵—智光—靈叡と次第し、靈叡の門下に東大寺の漸安、玄覚、元興寺の薬宝があり、その玄覚は入唐生であるといい、『今吾三代之祖師也』という⁽¹⁶⁾。つまり玄覚の系列に連なる人物の作にかかるものであることが明らかである。玄覚は安澄とほぼ同時代の人と考えられるから、『師資伝』は、平安の中期には成立していたのではなからうか。しかも、本書に述べられる日本三論宗の初期から安澄の時代までの系譜は、以後の三論関係の文献に踏襲されていることが窺われる。

『祖師伝集』等、現存する三論系譜に関する資料及び右の『師資伝』については、さらに吟味しなければならないが、凝然は、何らかの具体的な文献に基づいて、先の伝統説を評価し、位置づけたであろうことを指摘しておきたい⁽¹⁷⁾。三論学の日本伝来については、聖徳太子の師とされる慧慈（？—六二三）や慧聡（—五九五）は、成実の学者であ

ると同時に、三論の学者であつたともされるが、もし、そうであつたとしても、時代的には、吉蔵の三論学は承けていないと考えられるし、また、太子の三経義疏が、彼らの指導に負うとすれば、この中にも、三論学の影響は認められない。従つて、彼らは、恐らく成実を主とする人々であつたと見るのが妥当であろう。但し『維摩義疏』については、僧肇の『註維摩』を依拠としている点で、三論の系統に連なるものとも考え得る⁽¹⁸⁾。従つて、日本への三論宗の傳來は、やはり凝然のいう第一伝たる慧灌（一六二五）によるということにならう。年代的には、伝のごとく、入唐して、吉蔵から受學した可能性は認められる。彼は、孝徳天皇の代に元興寺の僧として、天皇に三論を講じたという。この時の聴衆として惠隣（輪）、惠妙、僧旻、道登、常安、惠雲、惠至（資・師）、靈雲、福亮があり、講が竟る日に、その勳賞にあずかり、僧正に任ぜられた⁽²⁰⁾。この因縁により、三論宗の伝統では、これら九僧正をすべて慧灌の弟子に数える⁽²¹⁾。右の九人のうち、慧灌から三論を相承した者として一致して挙げられるのが元興寺の福亮（一六五八）である。福亮に受學した者としては、元興寺の神泰と法隆寺の智蔵（一六七三）があり、智蔵も入唐し、法隆寺において三論を広め、第二伝とされる。智蔵の入唐による師承は不明である。伝記類では、やはり吉蔵に受學とするが、これは年代的に不可能である。前田慧雲博士は、『三論宗綱要』（七二頁）において、「均正（惠均）或は碩法師と何等關係あるか」とされるが、なお再考の必要があらう。この智蔵の次が、第三伝とされる道慈（？一七四四）であり、善議（七二九一八二二）—安澄と続く。神泰の系統は元興寺に相統されて存し、宣融—玄耀等と続く。右のうち、道慈は、三論宗としてのみでなく、日本仏教史上、種々の点で重要な位置を占める人物であることは、従来述べられるところである。伝統説では、道慈と共に智蔵の弟子として、元興寺の智光（七〇八—七八〇？）と礼光が数えられるが、否定的見解も早くから存する⁽²²⁾。安澄は、道慈の正系を継承するものである点は間違ひなからう。安澄の同門に勤操（七五四—八二七）がおり、安澄の滅後、平安仏教界で重きをなす⁽²³⁾。

以上のごとく、安澄の時代には、元興寺、大安寺、法隆寺において三論の研究が行なわれ、一つの学団を形成し、各々の伝統を有していたことが知られ、他にも、多くの三論学者を数えることが出来る⁽²⁴⁾。また安澄以前において、前

述のごとく三論衆と別三論衆が存在していたことである。⁽²⁶⁾ 安澄の頃は、この両者が一つにまとめられて、三論宗と呼ばれるようになっていたが、この別三論衆を田村博士の言われるごとく元康の教系とすれば、道慈は入唐して元康に学んだ、というのが三論宗の伝統説であり、道慈によって別三論衆が設置されたものとなる。とすれば、安澄は、この系統を正しく相続していることになるが、後述のごとく、安澄は、元康の『中論疏』やその師とする碩法師の『中論疏』を頻繁に引用することは、右の見解を傍証することとなるであろう。しかし、安澄には、三論衆と別三論衆との識別が存していたかどうか。すでに表面的には、その区別は取り除かれていたはずであるが、しかし内部においてはなお前時代の影響が残っていたとも考えられる。あるいは、三論宗の大安寺流と元興寺流の識別は、その辺に由来するのであろうか。なお、成実衆が、恐らくは、最も早く存在しても良いと考えられる法隆寺に設置されていないように見受けられ、また大安寺にも見えないことと考えると、別三論衆の意味するところについては、問題が残されているように思う。

第三節 引用書の概要と形態

『中論疏記』は、現在完本として伝えられておらず、大正新脩大藏経及び日本大藏経本共に卷一末、卷四本・末、卷六本・末が一致して欠けている。このうち、卷六の末は、東大寺所蔵の古写本中に存することが泰本融博士によって確認された。⁽²⁸⁾そこで、本稿の引用書の整理に際しては、現行の大正蔵本に東大寺所蔵の卷六末の部分を加えた。

なお引用書の文献名、作者、存否等の比定確認について一言するならば、安澄は、吉蔵の『中観論疏』の一節を掲げて、次に「今案」「案」の言を付して考証し、諸文献を引用する。従って、単に人名のみを出す場合も、それが、吉蔵疏に対する註釈であるのか、他の経論等の註釈であるのか、経論の場合も、特定の経論を引用し、続いて、その註釈書を引用するから、誰の何に対する註疏であるかの推定が、ほとんど可能である。また三論宗関係以外の場合は、

人名と文献名を共に示して引用することが多い。大方の場合は、安澄の引用状況のみで判別がついた。その上で、第一には、石田博士の「奈良朝現在一切経疏目錄」（以下、「奈良録」と略す）との照合を行ない、文献名、作者、当時の存否を確認し、そこにおいて見出せないもの、不明のものは、『東域伝灯目錄』（『東域録』）や『諸宗章疏錄』（『諸宗録』）を参照し、最後に、現在における存否を確認した。現存本については、引用文の所在を確認し、文献名と作者を確定したものである。勿論、不明のものも数部存する。

一、引用部数

初めに、安澄の引用する仏教関係文献の部数を調べると、中国撰述書（翻訳書も含む）が一二六部、日本撰述書が一八部で、合計一四四部である。の中には、中国か日本か明確に判別しかねるものもあるが、一応、引用の形態、引用文の内容より、いずれかに分類し、部数を計上したものである。また日本撰述の中には、「有人云」「有人伝云」等として関説するものも一部として含めてある。中国撰述書の中で、『肇論』の引用は、それに含まれる五章の各々の名前を出して引用し、「肇論云」という引用の仕方は一度も出て来ない。この場合は、現在の形態に従って、一部として数えた。

右の中国撰述書を、釈経、釈律、釈論、雑部の四種に分類してみると、釈経三八部、釈律五部、釈論四〇部、雑部四三部となる。次に日本撰述書は、釈経が六部、吉蔵書の末註が七部、その他五部となる。

次に引用文献の内容から、三論関係、唯識法相関係等に分類し、部数の多いものを掲げると次のごとくである。

- 一、三論関係 五九部
- 二、唯識法相関係 二三部
- 三、華嚴関係 九部

四、成実毘曇関係

七部

五、律関係

六部

右の三論関係には羅什の門下たる僧肇や僧叡、曇影、又、慧影も含めた。

次に著者別に、二部以上の著書が引用されている人々を調べると次のようになる。

一、三論関係者

1 吉蔵

二二部

2 僧肇

四部

3 僧叡

三部

4 曇影

二部

5 慧蹟

二部

6 元康

二部（以上中国）

7 智光

五部

二、その他の人々

1 窥基

五部

2 真諦

三部

3 普光

三部

4 法宝

二部

5 玄範

二部

6 玄昉

二部

7 法蔵

四部

8 元曉（新羅）

三部

9 慧遠（浄影）

二部

10 道宣

三部（以上中国）

11 上宮王

三部

12 信行（行信）

三部

右のうち、吉蔵の書として現在伝えられているものは、二八部を数えるが、安澄が引用しないものは、『華嚴遊意』『維摩經遊意』『維摩經略疏』『金光明經疏』『觀無量壽經疏』『大品遊意』の六部である。これより判断すれば、吉蔵の主要なる著書は、すべて将来され、安澄の元に揃えられてあったことが分かる。また慧蹟と表記した人物は、安澄の言う「碩法師」であるが、最後の信行と共に後に触れるであろう。

二、引用回数

次に文献毎に、引用回数を調べてみると次のような結果となった。今は、一〇回以上関説引用する文献のみを参考に掲げてみよう。

一、中国撰述書

1 碩法師『中論疏』	二六二回
2 琳法師『中論疏』	一六五回
3 元康『中論疏』	一四二回
4 慧影『大智度論疏』	七一回
5 智藏『成実論大義記』	四七回
6 曇影『中論疏』	四〇回
7 聰法師『成実論章』	三九回
8 道基『阿毘曇章』	二九回
9 法宝『大般涅槃經疏』	二七回
10 曇捷『法華字积』	二三回
11 法魏『雜阿毘曇心論疏』	二三回
12 僧肇『肇論』	二一回
13 慧皎『高僧伝』	一九回
14 元康『肇論疏』	一七回
15 不明『中論疏』	一六回

16 慧均『大乘四論玄義記』 一五回
17 法朗『中論玄義』 一〇回

二、日本撰述書

1 智光『中論疏述義』(述義) 七八五回
2 不明『中論疏別記』(別記) 九七回
3 元開『中論疏記』(淡海記) 五三回
4 智光『肇論述義』(述義) 二四回
5 智光『淨名玄論略述』(述義) 一六回
6 不明『中論疏記』(有記・有一卷記) 一六回

三、吉藏の撰述書(中觀論疏を除く)

1 大般涅槃經疏 八八回
2 淨名玄論 五二回
3 法華經義疏 四九回
4 百論疏 四五回
5 維摩經義疏 三八回
6 大乘玄論(大乘玄義含む) 二八回
7 三論玄義 二〇回
8 二諦章 一七回
9 勝鬘經寶窟 一六回
10 法華玄論 一四回

右の集計に依って、安澄が、考証註釈を加えるに際し、如何なる文献を重視し、依拠として行っているか、一目瞭然たるものがある。吉蔵の『中論』解釈の背景、その前提となった思想学説については、すでに指摘されているごとく、南齊智琳(四〇九—四八七)の『中論疏』や曇影(一四〇—四一四)の『中論疏』、僧肇(三七四—四一四)の『肇論』及び法朗(五〇七—五八二)の『中論玄義』に、その典拠を求めていることが知られ、それは逆に、吉蔵が、それら先行する文献を踏まえて註釈を著わしたことをも示唆するであろう。また、中国南北朝から、陳・隋に至るまで隆盛を究めた『成実論』の研究、その学説に関しては、吉蔵の著書によっても、その中心となるのが、梁の三大法師であることは明白であるが、その中心的人物たる開善寺智蔵(四五八—五三二)の『成実論大義記』の引用は注目に値する。さらに吉蔵の後に続く碩法師や元康(一六二—二二七)の疏を頻繁に引用することは、安澄の学系及びそれらの書の日本伝来を考える上で注意される。日本撰述の文献に関しては、絶対的な依用頻度を示す智光の『中論疏述義』が最も注目される存在であろう。安澄は、時として、見解を異にする場面もあるが、当時の『中論』研究乃至吉蔵の『中観論疏』の研究において、智光の「述義」が、如何に重んじられ、当時の權威とされていたかを物語る顕著な例を示すものではないかと思う。智光には、他にも多くの著書があった。⁽³⁰⁾その主要なるものを、安澄はすべて引用する点において、当時の三論研究、あるいは三論宗にとって、智光の占める位置、果たした役割の大きさを知らることが出来る。吉蔵の著書の引用に関しては、『涅槃經疏』の存在が、すでに注意され研究がなされている。⁽³¹⁾

以上が、安澄の引用状況の概要である。『中論疏記』の性格については、先に一言したが、安澄の引用態度は、学問的な立場を失うことなく、諸文献を公平に扱い正確に引用することを基本的な姿勢として行っていることが察知される。この点は、本書の冒頭、表題の下に「集衆異説、不敢和会」と記されていることによって充分窺われるところである。しかし、自己の見解を提示することも屢みられるが、全体としては、右の原則を守っていると言えよう。経律論の引用に際しては、ほとんど巻数を明示して引用する。註疏について、中国撰述に係るものは、書名・人名を明示する。その点文献存否の確認、比定は割合容易であった。但し、日本撰述に関しては、二、三の著書を除いて人名を出すこ

とはせず、しかも略称を用いるがために、誰の著書か確認不可能のものが多く、年代の接近するもの程、その名を伏せる傾向は、中国書においても同様であろう。それに関連して、自己の師承に関する事柄についても何ら言及するところはない。その点、吉蔵等の著書とは、大きな相違が見られる。

第四節 古逸書について

右に掲げた安澄の引用書中、半数以上は、現在欠本となっている、所謂古逸書である。現存本は、特に問題とすることもあるまいが、古逸書については看過出来ないものがある。現存書についても、安澄の時代の学問的傾向、中国・朝鮮との関係を論じる場合、重要な要素を含んでいるのであるが、今は、特に古逸書について、判明する限りにおいて次に述べたいと思う。但し、ここでは、特に説明を要するもののみ言及したい。

先に古逸書を、吉蔵書、中国、日本撰述書等に分類して、その文献を掲げよう。

一、吉蔵の撰述書

吉蔵の著書は、二二部引用する中で、現存書が十八部、古逸書が四部である（現存書については付表参照）。

1 大般涅槃經疏

2 法華經玄談

3 弥勒成仏經疏

4 大品經略疏

『大般涅槃經疏』については、註の（31）に示したごとく平井俊榮博士によって研究が進められ、復元化が試みられているが、次の『法華經玄談』については、「奈良録」に、『法華經疏玄談』一卷という作者不明の書があり、石田博士は、これを『東域録』記載の『法華經玄談』一卷、隋吉公とあるものに比定されている。『諸宗録』には、『法華

『經玄談』一卷、吉藏述としており、今、安澄の引用する「玄談」と言うのは、恐らく、これを指すものであると考えたい。⁽³²⁾「玄談」という名称からすれば、日本の書との印象も受けるが、南都には吉藏の書として有本であったことは確かであるし、他に「玄談」と名のつくものは記載されていないので、一応吉藏の著書として数えておく。次の『弥勒成仏經疏』は、現行本の『弥勒經遊意』一卷がそれであろうと考えられるのであるが、現行本には、その相当文が見出せないものである。さらに、長らく吉藏の著と考えられて来た現行の『遊意』は、実は、慧均の書が、誤り伝えられていた事実が、最近になって判明している。⁽³³⁾「奈良録」では、作者不明として、二種の「疏」（共に一卷）が伝えられており、『東域録』には、吉藏の書と慧均の書との二つを掲げる。従って、安澄の引用するのは、吉藏の疏であり、これは、古く散逸したものと考えられる。現行の『遊意』は吉藏のものでないことは注意を喚起したい。

『大品經略疏』というのは、『東域録』及び『安遠録』に記載されるものであるが、他に「広疏十卷」を伝える。これについて『東域録』では註記して、「大品般若略疏、広疏、二部共古昔流伝、古師著述中、数引用之、今時未伝」とする。また「広疏」の下に「南都本六卷疏可見、東寺」と註記する。現行本の『大品經義疏』は十卷本（欠落がある）となっているが、これが恐らく「広疏」に相当すると考えられ、南都本は六卷であったことも知られる。現行本に関しても、冒頭に「大品玄意」の題が付されており、巻数の不同があつた事実と考え合わせると、いずれかの時点で、多少手が加えられている可能性が認められる。安澄の引用は三回見られるが、そのうち、二つは「疏第一」として、現行本の巻一「大品玄意」に相当する文を引くが、もう一つは『大品般若』巻二〇無尽品の釈で、現行本には相当文が見出せない。⁽³⁴⁾そこで、恐らく、『東域録』等と言うところの「略疏」からの引用であろうと推察したのである。

二、中国撰述書

中国撰述書は、右の吉藏書二部を除いた一〇四部中、五〇部が現存する。但し、現行本が完本でないために、引

用文と相当するものが見出せない書が六部存する。逸書（全欠）は五四部で、次のごとくである。

一、中国三論関係

- | | |
|--------------------|----------------|
| 1 曇影『中論疏』 | 2 法瑤『中論疏』 |
| 3 智琳『中論疏』 | 4 道莊『中論文句』 |
| 5 法朗『中論玄義』 | 6 慧隨『中論疏』 |
| 7 同『中論遊意』 | 8 淨秀『中論疏』 |
| 9 元康『中論疏』 | 10 不明『中論疏』 |
| 11 不明『百論記』（以上全欠） | |
| 12 慧影『大智度論疏』 | 13 慧均『大乘四論玄義記』 |
| 14 不明『三論略章』（以上一部欠） | |

右の中国三論関係の古逸書については、1の曇影疏、2法瑤疏、3智琳疏、4道莊の文句、5法朗の玄義の五については、すでに詳細な研究がなされており、安澄の引用書に対する作者の比定等において、それを承認するものである。³⁶この中で、曇影疏、智琳疏は『東域錄』に記され、法朗の玄義は『諸宗錄』に記載される。しかし、いずれも「奈良録」には見出せない。6、7の慧隨の疏と遊意については、一言を要する。第一に作者についてであるが、安澄は「碩法師疏」「碩疏」又「碩法師遊意」として引用するものであり、両者は同一人物であることは間違いない。しかも安澄は、この人を、吉蔵から受学した人としている。この点は、智光の『浄名玄論略述』巻一本において、吉蔵の講説の状況を述べて、

於是大師興隆大法、仍製浄名玄等、稟法之徒百千万衆、而善知法、唯慧、隨法師及一音慧蔵等焉。（日大蔵一四、二二〇上）

と述べており、智光の言う慧蹟と、安澄の引く碩法師とは同一人物を指すと考えられるのである。安澄が、『中論疏記』巻一本において「吉藏師得業弟子碩、旻、邃等」(大正六五、二二上)と言うのは、何に依ったものか不明ではあるが、恐らく、智光等の伝えるところに従ったものと考えられる。そこで、智光の言う慧蹟師は、中国の僧伝においては、吉藏と同門の智矩(五三五―六〇六)に受学した人と伝えられ、また吉藏との交渉も伝えられる唐京師清禅寺沙門釈慧蹟⁽³⁷⁾(五八〇―六三六)をおいて他にないのである。南都においては、彼の著書か僧伝で言う吉藏との因縁を重視して、吉藏の門下として伝承されたものと考えられる。彼の『中論疏』については、『東域録』『諸宗録』に記載される。7の『中論遊意』については、従来、現行本として存在する『三論遊意義』一卷に比定されている。しかし、安澄の引用文と、現行本とを比較対照してみると、相応しないことが判明する。⁽³⁸⁾吉藏の『三論玄義』を安澄等は『中論玄義』と称することなどから考えると、現行本と同一なるもののとの推測が出てくるのであるが、実際の引用文が相違しているとなれば、少なくとも、安澄の引用する文献は、現行の『遊意』ではないと言うべきであろう。この「遊意」については、『安遠録』も『東域録』も共に「三論遊意一卷」とし『東域録』では十五紙とする。この紙数から考えると、目録で言うものと現行本とは一致するように思う。異同等についての結論は留保したい。

8の浄秀師の疏は、七回の引用が見られるが、現行の『疏記』では「浄義寺疏」とか「浄義等疏」となっており、義は秀の誤写又は誤読と思われる。これが浄秀の疏の引用であろうことは、「述義」(智光)が曇影の疏にコメントしたことを批評して、

然述義云、此師製述中論義疏、凡有四卷、流行於世者非也、彼四卷疏無作者名、疑浄秀師疏也。(大正六五、六三
中)

としていることによつて知られる。これに依れば智光の言う四卷疏とは、曇影のものではなく、浄秀の疏であろうと言っているのであるが、それには作者名がない、という。しかし、安澄は、この四卷疏を浄秀のものと判断していたごとくである。しかし確たる根拠が見出せなかったようにも理解される。引用に際し「浄秀等疏」として、「等」の字を付

すのは、その辺の事情によるものとも言えよう。右の安澄の言及にも明らかごとく、智光も、すでに浄秀師の疏の存在は知っていたことが予測されるが、彼の『浄名玄論略述』巻一末では、浄秀法師として、その釈を引用することによって、確実となろう。この浄秀疏については、奈良、東域、安遠等の目録には見えず、『東域録』では別に「三論略章三卷浄秀」と記載している。これとの同異は不明である。

9の元康疏は、諸目録に依って六巻であったことが知られる。慧蹟の疏と並んで、安澄が頻繁に引用することは注目される。僧伝では元康の師承は明確ではないが、日本の伝承では、慧蹟に三論を学んだものとし、道慈が入唐して吉蔵の孫弟子たる元康に学んだことを伝える。⁽⁴¹⁾この点は、従来の研究においても、充分可能性のあることとして認められている。⁽⁴²⁾安澄が道慈の正系を相承する人である点において、右の事柄との関連上、その引用についても充分考える契機が存する。慧蹟及び元康の疏が伝えられていたという事実、右の師承に関する日本の伝承も、それらの著書を参照することによって成立したものであることが推察可能だからである。従って、それら文献を有しない者としては、南都の伝承を即座に否定し去ることも出来ない。元康には多くの著書があった。目録では八部を数える。⁽⁴³⁾その中で、安澄は今の『中論疏』と現存する『肇論疏』の二部を引用する。10の亡名の『中論疏』は、十六回の引用が見られるが、11の『百論記』と共に不詳である。

13の慧均の書については、筆者も言及したところがあり、多言を要すまい。ただ、この書が南都においてかなり影響を与えてはいるものの、吉蔵ほど重要視されなかった節がある。それは智光が、慧均や浄秀のことに触れて、「浅学之徒⁽⁴⁴⁾」と評価することに端的に表われていると思う。早くから、吉蔵との見解の相違が指摘されていたものと考えられる。ただ筆者は、本書に述べられていたと考えられる三論の師資相承に関する事柄については、法朗門下の直伝ということ、日本の伝統説の成立に有力な根拠として影響を及ぼしたのではないかと考えている。⁽⁴⁵⁾

14の『三論略章』は、目録では三巻とされ、作者も不明である。現行の『略章』との関係において、すでに考察が加えられている。⁽⁴⁶⁾安澄は二回のための引用なので、不明な点が多いが、一箇所は、確かに現行本に相当文が存するが、

もう一箇所の引用文は一致しない。⁽⁴⁷⁾ 目録の三巻と現行の一卷というのにも相違する。従って本来三巻本であったものが、後に略抄されたのが、現行本であろうとの見解も出て来る。ただ、従来注意されていないのは、現行本の奥書に、

三論略章造、道藏為七世父母現在父母及一切六道四生衆生。(統藏二・二・三、二九六左上)

と記されていることである。つまり付点の「造道藏」を如何に理解するか。これは明らかに道藏という人物が、これを作ったとの意味に受け取られるのではあるまいか。しかし、現行本の表題下には「胡嘉祥法師導義之要」とされる。とすれば、道藏が、吉藏の著書よりその要義を抄録して『三論略章』を作ったということになるうか。安澄は、吉藏の著書として引用する。しからば、安澄の用いたものには右の奥書が付されていなかったのであろうか。あったとしても、その内容上、吉藏の言を伝えるものとして引用したものとも考えられる。後代、現行本のように簡略化される過程において付加されたものであろうか。道藏を人物として理解するならば、吉藏以後の人としては、天武十二年(六八三)、百濟より渡来したとされる道藏のみである。この人は『成実論疏』十卷又は十六卷を作ったとされ、『東域録』は十巻として「元興五師」とし、『諸宗録』は十六巻とし「道藏等五師」とする。⁽⁴⁸⁾ つまり元興寺の住僧と共に疏を作ったということであろう。従って、この道藏は、成実の学者である。しかし年代的には、すでに吉藏の三論学をも学んでいたとしても不思議はない。しかし、先の奥書に記される道藏が、百濟の道藏であるか否か、他に証すべき資料が見当たらない。もし同一人物とするならば、道藏は来朝の際に持ち来ったものか、あるいは右の『成実論疏』のごとく、元興寺の人々と協力して、『略章』を作成したかのいずれかであろう。『続日本紀』によれば、養老五年(七二二)には、齢八十を越えていたと言う。しかも法門の袖領、釈道の棟梁と称され、重きをなしていたことを伝える。また古文書に見える筆写は、景雲二年(七六八)であり、安澄が生れて間もなくの頃である。この時作者名が記されていないのは、吉藏の自著でないことを物語ると共に、右の事情を反映しているものかも知れない。後に安澄が、これを吉藏の言を伝えるものとして、吉藏の釈として引用する可能性は充分考えられるであろう。

ところで、右の三論関係の書、特に『中論』の註釈書について言えることは、元康の疏を除いて、他はすべて古文

書の筆写の記録には現われていないことである。つまり、これらの文献の伝来について、いつ、誰によって将来されたのであるか、という問題が生じる。境野博士は、慧頤や元康の疏は、道慈の所伝であるとされる。⁽⁴⁹⁾しかしながら、吉蔵の『浄名玄論』は、道慈の帰国（七一八）以前の慶雲三年（七〇六）に筆写されており、吉蔵の書及び、それ以前の註釈書は、すでに慧灌や智蔵によって将来されていたことは考えられよう。道慈の将来ということに関連して、智光が道慈から三論を受学した、という説が多少問題になるところである。智光の著書は、わずか『心経述義』と『浄名玄論略述』しか残っていないので断言は出来ないが、安澄ほどに、慧頤や元康の影響が顕著には見られないからである。少なくとも、現存の書中、元康については何ら言及しない。もし道慈が帰国するや、元興寺に赴いて師事したとするなら、当然、道慈の将来した新たな文献にはいち早く注目したであろうと考えられるからである。従って、慧頤や元康の疏が道慈の将来にかかるものであるか否か、また智光が道慈を受学したという推測が妥当か否かは、さらに検討の要があると思われる。

次に経律論の古逸書は左のごとくである。

二、経律論の註疏

- | | |
|------------------------------|--------------|
| 1 劉虬『注法華經』 | 2 曇捷『法華字釈』 |
| 3 曇延『涅槃經疏』 ⁽⁵¹⁾ | 4 玄範『無垢称經疏』 |
| 5 真諦『金剛般若經疏』 ⁽⁵²⁾ | 6 道証『大般若籍目』 |
| 7 僧馥『注勝鬘經』 | 8 元暉『金光明經疏』 |
| 9 勝莊『最勝王經疏』 | 10 憬興『最勝王經疏』 |
| 11 熙師『最勝王經疏』 ⁽⁵³⁾ | 12 円測『無量義經疏』 |
| 13 不明『文殊問經注』 | 14 玄応『四分律音義』 |

- 15 智藏『成実論大義記』
- 16 聰法師『成実論章』⁽⁵⁴⁾
- 17 嵩法師『成実論疏』⁽⁵⁵⁾
- 18 宗法師『成実論疏』
- 19 不明『成実論疏』⁽⁵⁶⁾
- 20 法魏『雜阿毘曇心論疏』
- 21 道基『阿毘曇章』⁽⁵⁷⁾
- 22 道基『撰大乘論章』
- 23 真諦『撰大乘論疏』
- 24 不明『仏性論疏』⁽⁵⁸⁾
- 25 玄範『弁中辺論疏』
- 26 文備『広百論疏』
- 27 義斌『大毘婆沙抄』？
- 28 真諦『金七十論釈』？
- 29 不明『摩訶衍論記』（以上全欠）
- 30 法宝『涅槃經疏』⁽⁵⁹⁾
- 31 元暉『瓔珞本業經疏』
- 32 文軌『因明入正理論疏』（以上一部存）

右の経律論の註釈書に関し、最も注目されるのが、唯識法相関係の人々の著書が多く引用されている点である。日本への唯識法相学の伝来については、特に撰論宗に関して田村圓澄博士（前掲書）の詳細な研究がある。今は、それらの事情については立ち入らないが、『撰大乘論』を中心とする唯識学は、道昭（六二九—七〇〇）等によって将来され、慈恩大師（六三一—六八二）によって成立した法相宗は、玄昉（一七四六）や神叡（一七一七）によって、唐及び新羅から伝来される。従って、安澄の時代は、撰論衆から法相宗へ移行し、南都においては、法相宗全盛の時代である。同時代の法相宗の代表的人物として、護命（七五〇—八三四）や善珠（七二三—七九七）、玄賓（一八一八）、行賀（七二九—八〇三）等が興福寺を中心に活躍していた。しかもその研究の中心は、玄奘門下の唯識法相宗の人々の著書を依拠としていたことは言うまでもない。安澄の引用は、このような当時の学界の状況を正に反映していると言えるであろう。右に掲げた人々では、撰論宗としては、真諦、道基があり、玄奘門下に連なる人としては玄範、勝莊、文備、憬興、円測であり、道証は円測の弟子である。これらは、唐における法相宗の興隆と共に新羅の影響と見るこ

とも出来よう。また現存する文献としては、慈恩の諸著作や普光、法宝、文軌、靖邁及び元曉の書が引用されている。吉蔵の著書を解釈考証するに際し、真諦や道基を除いては、すべて吉蔵より後代の人々の、しかも他宗の人師の説を多用することは、安澄の当時において、如何に法相宗の学問が無視出来ない存在となっていたかを示すものと言える。さらに、元曉の『金光明經疏』や勝莊等の『金光明最勝王經』に対する三部の疏を引用することは、日本における旧訳の『金光明經』と新訳の『金光明最勝王經』の読誦依用の状況を暗示するものと考えられる。つまり旧訳の重視から新訳の重視へと変化し、天平六年（七三四）頃には、新訳の『最勝王經』が主に用いられるようになった。⁽⁶⁰⁾この傾向は、最勝会⁽⁶¹⁾として定着することに具体的に示されている。しかし、註釈書の多くは、新羅の学僧によって著わされていることから、新羅学問僧の影響に依ると考えて良い。安澄は、これら中国・朝鮮・日本の学界の状況を、そのまま反映していることが知られる。

これに反し、華嚴宗も、天平八年（七三六）の道璿の来朝や、大安寺僧審詳（一七四五）を講師とする『華嚴經』の講説の開始（天平十二年）や東大寺盧舎那仏の造立等により、南都仏教の一中心を形成しているのであるが、この影響は、慧遠、法蔵、元曉の三人に留まる。これが、即座に、当時の華嚴学の傾向を示すものとは言えないが、奈良時代の華嚴学の中心が、法蔵と元曉の書であったこと、しかも新羅の影響に依るところであろうことは、審詳の蔵書の内容によって知られる。⁽⁶²⁾また東大寺の造営と共に、六宗の絵厨子が設置され、各々の必要とする経論疏を納めてあった。⁽⁶³⁾その中で、華嚴宗のものとしては、法蔵の著が十三部三十九卷、元曉の著が十部三十卷と最も多く、他に慧遠、智儼、慧苑、表員等の書が納めてあったとされる。⁽⁶⁴⁾安澄の引用は、このような事情を示唆しているとも見得るであろう。

なお、右には掲げなかったのであるが、安澄は「宣律師一切経要集」を一度引用する。これは東大寺本に見られ、言十月処於胎獄等者、案、宣律師一切経要集八苦縁引五王経云、仏為五王説言、人生在後常有無量衆苦切身、……諸人咸言、此是大苦」（『南都仏教』第三八号、九三頁参照）

右の如く記すのであるが、この文は、現在、道世（一六六一）の撰とされる『諸經要集』二十卷の文と一致するところが判明した。卷二〇の「八苦緣第三」（大正五四、一八五中—下）の冒頭の文である。道世には『法苑珠林』一百卷の大著があり、『諸經要集』の撰述との前後について異説が存することくである。⁽⁶⁶⁾『東域錄』では、玄暉とするが、『諸宗錄』卷一では、道宣述とし「按、南山錄云、今藏題云玄暉、隋函音云道世、或云道集道詛等、皆誤也、今依卷首、祖師自序云云」（日仏全、第九五、七二下）と述べている。安澄は、道宣の著と考えていたことは確かで、道宣と道世の名前の相似及び共に西明寺僧なること等より混同したものとも思われるが、この点については、なお一考すべきであろう。

三、その他

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| 1 釈道安『五失三不易』 | 2 僧弼『丈六即真論』 |
| 3 梁武帝『発菩提心論序』 ⁽⁶⁷⁾ | 4 光泰『二諦搜玄論』 |
| 5 元暁『二障章』 | 6 不明『大乘義林聖義』 |
| 7 不明『文義聚章』 ⁽⁶⁸⁾ | 8 不明『五重遊意』 ⁽⁶⁹⁾ |
| 9 僧祐『薩婆多部師資記』 | 10 宝唱『統法論』 |
| 11 『馬鳴菩薩伝』 ⁽⁷⁰⁾ ？ | 12 『伝法図贊』 |
| 13 『大唐図』 | 14 『嘉祥碑文』（以上全欠） |

右の2僧弼（三六五—四四二）の『丈六即真論』は、吉蔵が、「彭城竺僧弼作丈六即真論」として引用するのに對して、「彼論云」として長文を引用している。⁽⁷¹⁾『出三藏記集』卷二二の陸澄（四二五—四九四）の『法論目錄』では、僧肇の作としている。陸澄が、僧肇や僧弼と同時の後輩であることからすれば、陸澄の伝えるところが正しいものとも見られるが、吉蔵が、これを引用して批判することからすれば、僧肇の作ではあり得ない。しかも、安澄はこの点に

ついで何ら言及していない。つまり吉蔵の見ていたものと、安澄が引用し、南都に伝えられていたものとは同一書であり、しかも僧弼の書であつたと考えられる。

4の光泰の『二諦搜玄論』は、吉蔵も引用し、『二諦章』では野城寺光太とする。⁽⁷⁾しかし如何なる人物か不明である。智光も引用するし、『東域録』『安遠録』共に記載するから、南都において有本であつたことは確かである。いわゆる二諦義に関する古来の説を十四宗にまとめて記述していることが知られる。

三、日本撰述書

日本撰述書の引用部数は一八部であるが、その中、現存するものが四部、逸書が十四部である。現存中、智光の『浄名玄論略述』には、欠落部分があることは周知のごとくである。逸書の十四部は次のようである。

- | | |
|----------------|---------------------------|
| 1 智光『中論疏述義』 | 2 元開『中論疏記』 ⁽⁷⁾ |
| 3 不明『中論疏別記』 | 4 同『中論疏略記』 |
| 5 同『中論疏記』(一卷記) | 6 安澄『別抄』 |
| 7 信行『大般若經音義』 | 8 同『最勝王經音義』 |
| 9 同『涅槃經音義』 | 10 智光『玄音論』 |
| 11 同『法華玄論略述』 | 12 同『肇論述義』 |
| 13 不明『三論名教抄』? | 14 有人云、有人伝云等 |

右の日本撰述の古逸書については、7、8、9の信行について言及しなければならない。安澄は、「大般若信、行、音義」「最勝王經信、行、音義」として引用する。前者は、『大日本古文书』卷五(六五九頁)及び『諸宗録』に三卷、信行として伝えるものがそれであろう。ところが後者は、『諸宗録』では「最勝王經音義一卷、行、信」として伝える。つ

まり信行というものと行信と言ふものとの二種が存在するということである。

そこで、両者について諸記録を調査すると、信行とするものとしては、『東域録』に飛鳥寺（元興寺）の僧とし、『大般涅槃經音義』六卷、『大智度論音義』二卷、『瑜伽論音義』四卷、『仁王般若經略抄』三卷、『仁王般若經抄』三卷、『月藏分依義立名』一卷、の七部を伝える。その他にも『法華經音義』二卷、『法華玄贊音義』等数部の著書があったことが知られるのである。⁽⁷⁵⁾ また『類聚名義抄』（圖書寮本）には、「信云」「信行云」として多く引用される。安澄の引用する『涅槃經音義』は単に「音義云」として引くが、その前に『涅槃經』を引いていることから、恐らく『東域録』で言う信行の書であろうと推察される。

一方、行信については、これまた諸文献に名前が記録されているが、法相宗の所屬とされ、元興寺の僧である行信と、薬師寺の僧である行信との二人の名が出て来る。この二人については、同一人物か否かについて従来異説があつて一致しない。⁽⁷⁶⁾ 当面の問題に関係する人は、言うまでもなく、元興寺の行信である。彼は天平九年（七三七）に御製の『法華經疏』や太子御持物の鉄鉢等を探し求めて法隆寺に施入したことや、⁽⁷⁷⁾ 法隆寺の夢殿を建立したこと。⁽⁷⁸⁾ また天平十九年（七四七）の法隆寺、元興寺、大安寺の『伽藍縁起并流記資財帳』に各々大僧都として署名している。さらに写經所における筆写のために『法華玄贊』を奉請されたり等、⁽⁷⁹⁾ 多くの事蹟が伝えられているのである。著書として行信の名を記すのは、上に述べた『最勝王經』の音義の他に、『諸宗録』では、『仁王經疏』三卷を載せる。また『東域録』では『略集諸經律論等中翻梵語』一卷が見える。

そこで、以上の諸記録より判断すると、信行と行信は住处が共に元興寺で、しかも法相宗の人であること。⁽⁸⁰⁾ 両者の著書の性格を見ると、共に音韻の学に勝れていたことが明らかであり、『東域録』の『仁王般若經略抄』三卷または『仁王般若經抄』三卷は、『諸宗録』の『仁王經疏』三卷であると考えられること。さらに信行に『法華玄贊音義』があり、行信は『法華玄贊』を奉請されていること等を考え合わせる時、両人は同一人物であると推察される。そして、大日本古文書や資財帳、『七大寺年表』『僧綱補任』等には、行信の名が一致して見え、信行の名は、古文書において、

その著書に關してのみ見出せるものであること。そのことは、諸目錄に顯著であつて、このような状況から行信が本来の名前で、行信は通称ではなかつたか、と推察される。⁽⁸¹⁾

そこで、安澄も当然、中央の政界あるいは仏教界で活躍したのは行信であることは充分知つていたはずであるが、その著に關して、なぜ行信とするものが多く見られるのか、という問題が起る。この疑問を解く上で想起されるのが、薬師寺僧行信の存在である。薬師寺行信は、『続日本紀』によれば、勝宝六年（七五四）十一月に、八幡宮主神大神朝臣多麻呂らと意を同じくして厭魅したため罰せられ、下野の薬師寺に流された人である。この人は、かなり社会的地位も高い人であつたとされ、右の事件は、当時、大きな話題となつたであらうと考えられる。同名の別人が居た場合、どちらかが改名もしくは呼ぶ時に区別出来るように表現するのが一般であつたとするなら、以上の安澄やその他の行信という呼称は、正に、それに相当するのではなからうか。つまり薬師寺僧行信と区別するために、行信という呼び方をしたのではないか、ということである。それが、同一人物の著書を列挙しながら一方は行信とし、他方は行信とする例が見られる理由であらう。もし、右の推察が可能とするなら、行信という呼称は、薬師寺行信の事件（七五四年）の後でなければならぬ。このことを証する例として、古文書中最初に行信として著書を記載するのが、宝字四年（七六〇）の『法華經音義』である。つまり薬師寺行信が流罪となつた四年後の記録である。その後神護景雲二年（七六七）には『信行師音義』が筆写されている。⁽⁸²⁾これに對して、「奈良録」記載の『仁王經疏』は、勝宝年中の筆写とされており、彼の事件の起る少し前か、直後であり、これには行信と記されている。つまり、この時は、まだ区別することが例となつてはいなかつたと見られよう。従つて、安澄の頃には、これが通例となり、特に著書の引用の場合には、混同を避けるために、行信の呼称を用いていたのではなかつたかと思う。この観点からすれば、元興寺の行信と薬師寺の行信とは別人であるということになる。

第五節 おわりに

安澄の引用する諸註釈書の概要は以上のごとくである。古逸書の比定等については、各々考察、解説を加える必要があるが、紙数の関係で割愛せざるを得なかった。すでに明らかなごとく、安澄の引用は、その部数、内容の豊富さから見て、奈良時代末から平安初期の文献としては、右に出るものはないであろう。特に多くの古逸書の引用は、種々の点で貴重な資料を提供している。それは、吉蔵の博引旁証の学風に相通する一面を有すると同時に、安澄の学問の背景を如実に物語るものと言えよう。安澄の『中論疏記』をめぐる問題は非常に多い。

冒頭にも一言したごとく、ここでは、中国・朝鮮・日本の仏教関係の註釈書に限定したのであるが、経律論及び漢籍の依用状況をも含めて、全体的な把握をし、その上に立って、彼の学問なり、当時の仏教研究の具体的状況を理解すべきであることは論を俟たない。それは、安澄自身の見解が如何に表明されているか。その当否如何を分析することによって、吉蔵の思想学説の継承あるいは展開等を説明して行くことが必要となろう。幸い、安澄に先行する智光の著書も残されている。それとの比較も当然課題となつて来る。その他、奈良時代前後の三論研究に関する問題点を列挙するならば、

- 一、三論源流系譜についての、伝統説成立の背景。これに関連して、
- 二、凝然の三伝説成立の問題⁽⁸⁴⁾。
- 三、三論関係書の日本伝来について。
- 四、三論衆と別三論衆の相違、その内容は何か。
- 五、朝鮮半島との関係、出身者、影響について。
- 六、法相宗等他宗との関係交渉の具体的状況。

等、解明すべき事柄が指摘される。これらの問題は、安澄の引用書の分析研究の過程において、直接間接に関わりを持って浮かび上がった問題である。その点、今回の整理は、その基礎的研究の一端となると同時に、多くの示唆を与えてくれたものと言えるであろう。

最後に安澄の引用書一覧を掲げておく。

付 表 安澄の引用書一覧（仏教関係註釈書に限る）

A 中国撰述書

引 用 名	目録・現行名	卷	撰 者	奈	東	諸	存否	備 考
一 劉虬注法花	注法華經	七	劉虬	○	○	○	欠	吉藏・智光引用
二 法華疏・疏主釈・疏等	法華經義疏	一二	吉藏	○	○	○	存	
三 法華玄	法華經玄論	一〇	同	○	○	○	存	
四 統略	法華經統略	六	同	○	○	○	存	
五 法華遊意	法華經遊意	一	同	○	○	○	存	
六 玄談	法華經（疏）玄談	一	同	○	○	○	欠	
七 曇捷師法華字釈	法華字釈	一	曇捷	○	○	○	欠	
八 灌頂法師法華玄	法華玄義	一〇	智顗說灌頂記	○	○	○	存	
九 基師法華疏	法華經玄賛	一〇	窺基	○	○	○	存	
一〇 遠法師	涅槃經義記	一〇	慧遠	○	○	○	存	

一一	注經	涅槃經集解	七一	宝亮等	○	○	存	
一二	涅槃疏等	大般涅槃經疏	二〇	吉藏	○	○	欠	
一三	涅槃遊意	涅槃經遊意	一	曇延	○	○	存	
一四	延法師	涅槃經疏？	？	曇延			欠	孫引か
一五	法宝師涅槃疏・法宝師	大般涅槃經疏	一五	法宝	○	○	存	卷九・一〇のみ存、刊本
一六	注浄名経等	註維摩詰經	一〇	僧肇	○	○	存	智光引用
一七	浄名疏等	維摩経義疏	六	吉藏	○	○	存	智光引用
一八	浄名玄等	浄名玄論	八	同	○	○	存	智光註釈す
一九	無垢称経慈恩疏	說無垢称経疏	一二	窺基	○	○	存	
二〇	範法師無垢称経疏	無垢称経疏	六	玄範	○	○	欠	
二一	法藏師疏	華嚴経探玄記	二〇	法藏	○	○	存	
二二	花嚴綱目	花嚴経文義綱目	一	同	○	○	存	
二三	真諦金剛般若疏	金剛般若経記	二	真諦	○	○	欠	
二四	金剛般若若疏	金剛般若経疏	四	吉藏	○	○	存	
二五	仁王経疏	仁王般若経疏	六	同	○	○	存	
二六	大品疏等	大品経義疏（広疏）	一〇	同	○	○	存	
二七	道証般若集	大品経略疏	四	同	○	○	欠	
二八	勝鬘注	大般若籍目	一	道証	○	○	欠	
二九	勝鬘宝窟	注勝鬘経	二	僧叡	○	○	欠	
三〇	暁法師金光明経疏	勝鬘経宝窟	六	吉藏	○	○	存	
三一	勝莊師	金光明経疏	八	元暁	○	○	欠	
		最勝王経疏	八	勝莊	○	○	欠	

三二	興法師	最勝王經疏	五	憬興	○	欠	
三三	熙法師	最勝王經疏	?	同?	○	欠	
三四	成仏經疏	弥勒成仏經遊意	一	吉藏	不詳	欠	
三五	測法師疏	無量義經疏	三	円測	○	欠	
三六	曉法師瓔珞經疏	瓔珞本業經疏	二	元曉	○	存	下卷のみ存
三七	文殊問經注	文殊師利經疏?	三	?	○	欠	
三八	宣律師注戒本	四分律含注戒本	二	道宣	○	存	
三九	玄奘師四分律音義	四分律音義	?	玄奘	○	欠	
四〇	玄奘師(道世)	毘尼討要	六	玄奘	○	存	
四一	寶律師四分律疏	四分律飾宗義記	九	定寶	○	存	
四二	太覺師四分律鈔批	四分律行事鈔批	二八	太覺	○	存	
四三	曇影中論疏等	中論疏	二	曇影	○	欠	
四四	琛法師疏等	中論疏	?	法瑤	○	欠	
四五	琳法師疏等	中論疏	五	智琳	○	欠	
四六	山門玄義等	中論玄義	?	法朗	○	欠	
四七	莊法師中論文句	中論文句	二	道莊	○	欠	
四八	中論疏等	中觀論疏	一〇	吉藏	○	存	智光註釈す
四九	中論玄等	三論玄義	一	同	○	存	
五〇	碩疏等	中論疏	一二	慧蹟	○	欠	
五一	碩法師遊意	中論遊意	?	同	○	欠	
五二	淨秀等疏	中論義疏	四	淨秀	○	欠	智光引用
五三	元康師疏等	中論疏	六	元康	○	欠	

七六	備法師広百論疏	広百論疏	一〇	文備	〇	〇	〇	〇	〇	欠	九―一四卷欠
七七	菟法師十地經論疏	十地經論義記	一四	慧遠	〇	〇	〇	〇	〇	存	
七八	法藏師起信疏	大乘起信論義記	五	法藏	〇	〇	〇	〇	〇	存	
七九	文軌師因明疏	因明入正理論疏	三	文軌	〇	〇	〇	〇	〇	存	卷上のみ存
八〇	婆沙記	大毘婆沙抄?	五	義斌	〇	〇	〇	〇	〇	欠	
八一	金七十論注	金七十論釈?	三	真諦	〇	〇	〇	〇	〇	欠	浄土真宗教典志一
八二	摩訶衍論記	釈摩訶衍論記	一	聖法	〇	〇	〇	〇	〇	存	
八三	大義章	大乘大義章	一	羅什	〇	〇	〇	〇	〇	存	
八四	釈道安五失三不易	五失三不易	?	道安						欠	
八五	丈六即真論	丈六即真論	?	僧弼						欠	
八六	宗本義	肇論	一	僧肇	〇	〇	〇	〇	〇	存	智光註釈す
	物不遷論	同	同	同	〇	〇	〇	〇	〇	存	同
	不真空論	同	同	同	〇	〇	〇	〇	〇	存	同
	般若無知論	同	同	同	〇	〇	〇	〇	〇	存	同
	涅槃無名論	同	同	同	〇	〇	〇	〇	〇	存	同
八七	慧達疏	肇論疏	三	慧達	〇					存	智光依用
八八	元康師肇論疏	肇論疏	三	元康	〇					存	
八九	二諦搜玄論	二諦搜玄論	?	光泰	〇	〇	〇	〇	〇	欠	吉蔵関説智光引用
九〇	二諦章	二諦章	三	吉蔵	〇	〇	〇	〇	〇	存	
九一	大乘玄論・大乘玄義等	大乘玄論	五	吉蔵?						存	
九二	十二卷章・均正玄義	大乘四論玄義記	二	慧均						存	一部欠
九三	三論略章	三論略章	三	?	〇	〇	〇	〇	〇	存	智光関説一卷本存

九四	曉法師二障義	二障章	一	元曉	○	○	存	
九五	文義聚章	不詳						
九六	賢聖義	大乘義林賢聖義	一	?	○	欠	欠	
九七	五重遊意	不詳						
九八	法門名義集	法門名義集	一	李師政	○	存	存	
九九	法宗原	法宗原	一	普光	○	存	存	
一〇〇	宣律師一切經要集	諸經要集	二〇	道宣?	○	存	存	現行は道世
一〇一	応師一切經音義	一切經音義	二五	玄応	○	存	存	
一〇二	靖邁師翻經図記	古今訳経図記	四	靖邁	○	存	存	智光引用
一〇三	弁正論	弁正論	八	法琳	○	存	存	智光引用
一〇四	高僧伝	高僧伝	一四	慧皎	○	存	存	智光引用
一〇五	続高僧伝	続高僧伝	三〇	道宣	○	存	存	智光引用
一〇六	馬鳴伝	馬鳴菩薩伝				存	存	写本存、註(70)参照
一〇七	婆蘇伝	婆藪槃豆法師伝	一	真諦	○	存	存	
一〇八	祐律師薩婆多伝	薩婆多部師資記	五	僧祐	○	欠	欠	目録のみ存
一〇九	西域記	大唐西域記	一二	玄奘	○	存	存	智光引用
一一〇	法琳伝	唐護法沙門法琳別伝	一	彦琮		存	存	
一一一	華嚴伝	華嚴経伝記	五	法蔵	○	存	存	
一一二	義浄三蔵	不詳						
一一三	浄名経序	維摩詰経序		僧肇		存	存	
一一四	僧叡中論序	中論序		僧叡		存	存	
一一五	曇影中論序	中論序		曇影		存	存	

B 日本撰述書

引用名	目録・現行名	卷	撰者	奈	東	諸	存否	備考
一二六 法華御製	法華義疏	四	上宮王	○	○	○	存	智光引用
一二七 御製	維摩經義疏	五	同	○	○	○	存	同
一二八 勝鬘御製	勝鬘經義疏	一	同	○	○	○	存	同
一二九 大般若信行音義	大般若經音義	三	行信			○	欠	
一三〇 最勝王經信行音義	最勝王經音義	一	同		○	○	欠	
一三一 音義	涅槃經音義	六	同		○	○	欠	
一三二 述義	中論疏述義	六	智光				欠	

一二六 百論序	百論序	僧肇	○			存	
一二七 十二門論序	十二門論序	僧叡				存	
一二八 肇論序	肇論序	慧達				存	
一一九 梁武帝發菩提心序	不詳					存	
一二〇 梁武皇帝捨道詔文	捨道詔文	梁武帝				存	集古今仏道論衡卷申
一一一 伝法図贊	不詳						
一二二 大唐図	不詳						
一二三 梁釈宝唱統法論	統法論目録?	宝唱	○			欠	
一二四 開元録	開元釈教録	智昇	○	○		存	
一二五 嘉祥碑文	不詳						

一三三	淡海記	中論疏記	?	元開			欠	
一三四	別記	中論疏(別)記	?	?			欠	
一三五	略記	中論疏略記	?	?			欠	
一三六	有記・有一卷記	中論疏記	一	?			欠	
一三七	述義	法華玄論略述	五	智光			欠	
一三八	浄名玄述義・述義	浄名玄論略述	五	同	○		存	一部欠
一三九	述義・肇論述義	肇論述義	五	同			欠	
一四〇	玄音論	玄音論	?	同			欠	
一四一	三論名教	三論名教抄	?	?			欠	
一四二	別抄	不詳	?	安澄			欠	右と同本か
一四三	有人・有人伝・有人解	不詳						

【註】

(1)引用名の欄で「疏等」「浄名玄等」として「等」の字を付したのは、他の呼称も用いられていることを示す。

(2)目録の略称は次のごとくである。

〔奈〕——奈良朝現在一切経疏目録

〔東〕——東域伝灯目録

〔諸〕——謙順の諸宗章疏録

(3)目録記載の有無の欄で「不詳」としたのは、同名註釈書が数種記されるも、相当するものが不明であることを示す。

第四章註記

- (1) 安澄の伝記は『元亨釈書』巻二(『大日本仏教全書』(以下、日仏全と略称)第六二巻、七九中)、『本朝高僧伝』巻五(同、第六三巻、四五中)、『東国高僧伝』巻三(同第六二巻、二五〇下)、『三論祖師伝集』巻下(同第六五巻、一六四上)、『三論祖師伝』(同、一六七下)に記載される。さらに、『三国仏法伝通縁起』『内典塵露章』『東大寺具書』に關説され、寿遠伝、智光伝、善議伝、泰演伝、実敏伝にその名が出ている。
- (2) 『日本大藏經』本は、十巻に分けているが、これは、吉藏の『中觀論疏』十巻本末に合わせたためであり、本来は、七巻の本末である。
- (3) 羽溪了諦『三論解題』(『国訳一切經』中觀部一、五頁)に依る。後述のごとく、安澄は「如別抄」として、自著に關説し、『三論名教抄』を引用する。これを指して言ったものか。
- (4) 井上光貞「南都六宗の成立」(『日本歴史』第一五六号、一九六一年)参照。
- (5) 石田茂作「写經より見たる奈良朝仏教の研究」において分析された宗別の書写の部数、傾向によっても知り得る。法相宗との關連については、次註参照。
- (6) 寺崎修一「奈良朝三論宗衰因考」(『宗教学紀要』創設廿五周年記念号、一九三一年)、及び池田源太「石淵寺動操と平安仏教」(『南都仏教』第五号、一九五八年)等参照。
- (7) 参考までに引用の多いものを挙げると、『玉篇』『說文』『広雅』『爾雅』『字林』『莊子』『老子道德經』『三蒼』『論語』『字書』等である。
- (8) 前註(5)の一〇頁以下参照。
- (9) 田村圓澄博士は、その著『飛鳥・白鳳仏教論』(古代史選書2、雄山閣、一九七五年)において、飛鳥・白鳳仏教の展開を、百濟・高句麗僧の時代(第一期)、大唐学問僧の時代(第二期)、新羅学問僧の時代(第三期)の三期に分けられた。
- (10) 『大安寺伽藍縁起并流記資財帳』『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』及び『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』(日仏全、第八五巻所収)参照。
- (11) 修多羅衆については、田村圓澄『飛鳥仏教史研究』(一九六九年、塙書房)の第I部第五章で論じ、異説を紹介されている。博士によれば、修多羅衆は、道慈の設置にかかり、『大般若經』六百巻を所依とする学衆であつたとされる。しかし、同じく文献に並記さ

れている、大修多羅衆と常修多羅衆との同異については明言されていない。また別三論衆については、前註(4)の井上博士の論文にて、清弁系の三論を別三論とされる。これに対し、田村博士は、前註(9)の著書(一五二頁)にて「元康の教系の三論を意味するとも考えられる」とされる。この考えも、道慈との関連において言われるのであるが、吉蔵の孫弟子たる元康の三論学が、吉蔵の三論学と一線を画するだけの、明確な違いがあったのか否か。つまり、既成の三論衆と一線を画して、別三論衆として設置されるだけの、内容上の差違及び根拠が存するか否かは、吟味の要がある。道慈が帰国して、自己の将来した元康等の三論学を、既成の学衆に同化させることなく、新たな三論学として、別に学団を形成し創置して公認されたものとすれば理解出来なくもない。修多羅衆についての新たな見解については、新川登亀男『修多羅衆論』(『統律令国家と貴族社会』一九七八年、吉川弘文館所収)参照。

(12) 凝然『三国仏法伝通縁起』巻中(日仏全、第六二巻、一三上)にて三論宗の伝来を、慧灌僧正を第一伝とし、智蔵を第二伝、道慈を第三伝とする。

(13) 境野黄洋『日本仏教史講話』(第一巻、三四二頁以下。及び前註(4)の井上論文、前註(9)の田村書等参照。

(14) 築瀬一雄「法相宗相承血脉次第」(『南都仏教』第二六号、一九七一年)参照。また華嚴宗にも付法の次第を記したものがあつたことである。普機『華嚴宗一乗開心論』(大正七二、一三下)参照。

(15) 『三論祖師伝集』巻下(日仏全、第六五巻、一六三上—中)に「日本祖師三論師資伝云人王第三〇代磯島金刺宮欽明天皇治下天國押開広延天皇之代百済国獻仏法、……孝徳天皇治天下天万豊日天王乃請元興寺僧高麗惠観法師令講三論、其講了日、天皇即拜任以僧正、是則日本僧正第二……次入唐学生只智蔵僧正、亦此元興、……次遣唐留学道慈律師、学縁六宗三論爲要、本是元興寺……」とあるのを参照。また『三論祖師伝』(同書、一六七上)の序文も、右の『師資伝』に依拠して書かれたものであろう。

(16) 凝然と同時の頃に成立したと考えられる『東大寺具書』(続群書類従二七下所収)も、右と同様の記述をしており、今の玄覚についても『師資伝』の記述と全く同じである。『師資伝』では「次桂畏八島聖皇時、降綸旨玄覚法師、遣唐請益、法師含忠訪道、帰朝伝灯、今吾三代之祖師也」としており、『東大寺具書』では「東大寺玄覚、初受靈観、後掛畏八島聖皇降綸旨、遣唐請益帰朝之後、於東大寺伝通当宗」とする。『東大寺具書』も、三論宗の系譜に関しては、『師資伝』を参照していると考えられる。

(17) 『三論師資伝』は、元興寺円宗(？—八八三)の著である。本書第一部第二章及び第三部第二章参照。

(18) 福井康順『東洋思想史研究』(一九六〇年、書籍文物流通会)所収の「聖徳太子の維摩経義疏についての疑」参照。この中で、太子の『維摩経義疏』は海外からの伝本ではなからうか、とし、さらに道慈が将来したものではないか、とする。三経義疏については、井上光貞「三経義疏成立の研究」(『続日本古代史論集』中巻所収、一九七二年)参照。

(19) 『三論祖師伝集』においては、吉蔵に受学とはしない。しかし『三論祖師伝』や凝然、『元亨釈書』等は、すべて吉蔵に受学したと述べる。

(20) 『日本書紀』大化元年（六四五）八月条。なお、前註（11）の田村書、六三頁以下参照。

(21) 前述の『三論師資伝』が最初かと思われる。凝然も『維摩經義疏菴羅記』（日仏全、第一三、九二中）において、太子の師僧を三論宗の人とし、また、本元興寺の九僧正も、すべて三論宗と述べている。『東大寺具書』も同じ。

(22) 寺崎修一「元興寺智光の事ども」（『現代仏教』第六卷六月号、一九二九年）等。

(23) 前註（6）の池田論文参照。

(24) 安澄以前または同時の人として、元興寺円興（一七六六—）、観成（一七一一—）、新羅僧観智（一七一六—）、百済僧観勒（一六二四—）、道慈の弟子慶俊（一七八一—）、淡海真人元開（七二一—七八五）、東大寺弁正（一七三六—）、法隆寺品恵（七四四—八一八）等が挙げられる。

(25) 別三論衆は、大安寺と法隆寺の他に、弘福寺（川原寺）にも設置されていたことが、延暦十三年（七九四）の「大和国弘福寺文書目録」（『平安遺文』一二号）に見える。

(26) 衆から宗への呼称の変化は、養老二年（七一八）の太政官布告に「五宗」の語があることにより、養老から天平期に、政府による宗組織の画一化が試みられたとされる。註（4）の井上論文参照。

(27) 『東大寺具書』に「道慈律師初於本元興寺、受智蔵僧正、後大宝元年入唐調嘉祥孫弟元康法師、精三論」とある。

(28) 東大寺写本の校註が平井俊榮博士によってなされ、「安澄撰『中観論疏記』校註—東大寺古写本卷六末—」（『南都仏教』第三八号、一九七七年）として発表された。

(29) 平井俊榮「中国般若思想史研究」（一九七六年、春秋社）の第二章第二節羅什門下の三論研究（九三頁以下）、及び第三章三論教学成立史上の諸問題（一七一頁以下）参照。

(30) 智光の著書については、拙稿「智光の撰述書について」（『駒澤大学仏教学部論集』第七号、一九七六年）参照。本書第一部第三章に収録。

(31) 平井俊榮「吉蔵著『大般涅槃經疏』逸文の研究」（『南都仏教』第二七、二九号、一九七一年及び一九七二年）参照。

(32) 安澄の引用文は次のごとくである。「玄談云、先依四部大經、華嚴大品涅槃大集、四部小經、維摩思益仏藏無行、方入文門」（大正六五、四五下）。

- (33) 拙稿「弥勒経遊意」の疑問点（『駒澤大学仏教学部論集』第四号、一九七三年）、及び「慧均撰『弥勒上下経遊意』の出現をめぐつて一付、宝生院本の翻印」（『駒澤大学仏教学部紀要』第三五号、一九七七年）等参照。本書第二章、第三部第一に収録。
- (34) 安澄の引用文は次のごとくである。「大品疏第一卷云、止観師六年在山中、不講余経、唯講大品」（大正六五、二二上及四六中）これは、現行『大品経義疏』卷一（統藏一・三八・一、九左上）に同文がある。
- (35) 安澄は、『大品般若』の文を引用し、続いて「疏主釈云」として、不可尽という経文の釈を引用している。この釈文は、必ずしも『大品義疏』のものではないとも考えられるので、なお他書の検索を要する。
- (36) 平井博士前掲書及び同「中論疏記引用の中論注釈書」（『印度学仏教学研究』第二二卷第二号、一九七三年）参照。
- (37) 『統高僧伝』卷三（大正五〇、四四〇下）参照。
- (38) 安澄の引用は三回見られるが、いずれも一致しない。ただ次の文は、現行の文と相通するものである。安澄の引用は「碩法師遊意云、中発観者、此由中道発生正観也。観発中者、由論主観解発顯中道也」（大正六五、五下）であるが、現行の『三論遊意義』では「所言中発観者、由諸法不生不滅無来無去、是故能發菩薩正観、故理乘云、十二因縁不生不滅、非因果、故能生観者、猶如胡苳能発熱病、是中発於観義也、観発中者、以観正故、能了達諸法皆無生滅、是観発於中也」（大正四五、一二〇中—下）である。他の二文（大正六五、八八下と一〇三下）は相当文なし。
- (39) 智光『浄名玄論略述』卷一末（日大蔵一四、二三三下）に「浄秀法師、亦依楞伽約義云、正法法身、修成法身、応化身」とある。
- (40) 『宋高僧伝』卷四、釈元康伝（大正五〇、七二七中—下）参照。
- (41) 前註（27）参照。碩法師が元康の師であることは、境野博士も認めている。前註（13）の同博士書、三六二頁—三六三頁も参照。
- (42) 前註（18）の福井書、二五六頁以下参照。
- (43) 諸目録によると『肇論疏』三卷（現存）、『肇論夾科』二卷、『中論三十六門勢疏』一卷、『十二門論疏』二卷、『百論疏』三卷、『三論玄意』一卷、『三論玄枢』二卷、『三論玄記』一卷がある。
- (44) 『大乘四論玄義記』については、拙稿「大乘四論玄義の構成と基本的立場」（『駒澤大学仏教学部論集』第二号、一九七一年）、本書第二章第一参照。智光『浄名玄論略述』卷五本（日大蔵一五、一一三下）に「而浅学之徒存二見、故嘉失宗義、即慧均、浄秀等諸旧師、乃至今代為名利故膚微似学禿居士等」と言う。
- (45) これは、『三論祖師伝集』で引用する『大乘四論玄義記』の一文と、智光、安澄の伝承とが相応一致することが知られるからである。本書第一部第一章参照。

- (46) 前註(28)の平井博士書、三九一頁以下参照。
- (47) 安澄の引用は、大正六五、一五五上―中と二三一上に見られるが、後者の文は不明。
- (48) 道蔵の『成実論疏』は、藏海(一二八七)の『大乘玄問思記』(日大藏宗典部、三論宗章疏、二二一上)に引用される。道蔵の伝は、『元亨釈書』巻九(日仏全、第六二巻、一二二中)、『本朝高僧伝』巻一(同書第六三巻、二八下―二九上)に記される。
- (49) 前註(13)の境野博士書、三六七―八頁参照。
- (50) 日本大藏經所収の『浄名玄論』の奥書に「慶雲參年十二月八日記」とある。
- (51) 安澄の引用は、東大寺の写本中に一回見られるのみである。吉蔵が「涅槃經云、功德天喻生、生秤為姉故生在前……」(大正四二、一〇二上)と述べるのに対し、『涅槃經』の聖行品の文を指示し、続いて、「言功德天喻生者、延法師云、功德大天者喻生、是出相功德報主、具六識光明照六塵境界、名功德天……」(『南都仏教』第三八号、八九頁参照)とするものである。この延法師とは恐らく隋延興寺の曇延(五一六―五八八)であろうと考えられ、彼の『涅槃經疏』からの引用であろう。しかし、一度のみの引用であることと、他の引用形態と異なり、書名も、巻数も示さないこと、また法宝の『涅槃經疏』を多く引用し、その中でしばしば曇延の釈を引くことを考慮すると、あるいは孫引とも考えられる。諸目録等も、曇延の疏が日本に伝えられたことを言わない。
- (52) 真諦の疏は、南都に有本であったことは間違いない。「奈良録」は『金剛般若經記』とし『義天録』『諸宗録』では、『金剛般若經文記』と称する。安澄の引用は一回のみであるが、次のごとくである。「真諦三藏金剛般若疏云、五条在弥帝羅國、七条在半尸國、大衣与錫杖在闍賓國、尼師壇在迦毘羅國、由此仏三衣、至今在世間」(大正六五、一九九下)なお、敦煌本の『金剛般若經疏』(大正八五所収、No二七四)は、慈恩、智顗、興皇師等に関連し、『真諦記』を多く引用する。恐らく法相宗所屬の唐代の学僧の書と考えられるが、右の安澄の引用に相当する一文が見られるので次に示しておこう。「如来三衣、一者安多会、五条衣、是下品服、亦名行道作務衣、亦名観身衣、真諦云、今在弥提羅國、二者罽多羅僧、七条、是中品服、又名入衆衣、亦名說法服、今在半遮羅國、三者僧伽梨、謂九条十五条二十五条、……鉢錫杖、在闍賓國」(大正八五、一五二下)。
- (53) 大正藏本は熙法師(大正六五、五二上)とするが、諸目録にはその名が見えない。あるいは興法師の写誤か誤読とも考えられるが、その場合は、10の懺興の疏である。今は、一応別出しておいた。
- (54) 成実論の学者で聡法師と称される人は、北魏の成実論師である道記の弟子とされる慧聡のみである。『統高僧伝』巻六の法貞(四六一―五二二)伝(大正五〇、四七四中)に付記されるのみで、生卒年及び著書の有無は不明である。
- (55) 成実を学んだ人としては、『統高僧伝』巻七所載(大正五〇、四八二下―四八三上)の北齊彭城沙門慧嵩(一五六二)と、同卷

一〇所載(大正五〇、五〇一中—五〇二上)の隋彭城崇聖道場釈靖嵩(五三七—六一四)の二人が挙げられる。前者は、特に毘曇得意としたごとくであり、著書があったか否か不詳。後者は、博学で、涅槃、地論、成実、毘曇を学び、さらに撰論等を研究している。

(56) 安澄は、単に「疏云」として引くものであるが、『成実論』の疏であることは、前後の状況、内容より判断したものである。八回の引用が見られるが、前掲のいずれを指すものか否か不詳。

(57) 道基(一六三七)の伝は『統高僧伝』巻一四(大正五〇、五三二中—下)に存する。伝では「維心玄章并抄八卷」を撰すとする。

「奈良録」は五巻とし、『東域録』は十巻とするが、分巻の相違であろう。安澄は巻五を引用する。次に掲げた22の『撰大乘論章』は、安澄は単に「撰論章云」として引用し、人師を示さないが、その内容は、真諦訳に依っており、諸目録では、道基の書が相応する。四巻本と十巻本の存在を伝えるが、「奈良録」で作者不明の『撰大乘論義章』十四巻というのは、道基のものではなからうか。このことは、凝然の『維摩經義疏菴羅記』巻七に「福成寺道基法師、是撰論宗、弘通祖師、製造撰大乘義章十四卷、陳諸法相、彼第十四立淨土義」(日仏全、第三卷、九六中)と述べることによって証される。右の凝然の記述に従えば、淨土義等の義科を立てていることが知られるが、安澄の引用によっても、変易生死義、十地義、凡夫迷惑義、涅槃義の存在が知られる。

(58) 安澄の引用は一回のみで、世親の『仏性論』を引用し、次に「疏云」(大正六五、二二九上)として引く。「奈良録」では、誓空、神泰、勝莊のものを伝える。そのいずれかであろう。

(59) 法宝(一二一〇)の疏は、朝鮮刊本として巻九と巻一〇のみ現存する。「奈良録」「義天録」では二巻本を伝えており、不完全な形で伝えられていたことを証する。朝鮮本は、義天の校勘に係るものである。しかし『東域録』では一五巻とし、安澄も巻一四を引用していることから、本来十五巻であったと考えられる。安澄の巻一〇の引用(大正六五、一一三下)は現行本(巻一〇、二二右)と一致する。本書の日本伝来については、大屋徳城『日本仏教史の研究』(一九二八年、東方文献刊行会、一一六頁以下)で考察され、法宝疏に関して、「奈良録」に収録されなかった多くの古文書の記録が存することを提示され、天平七年(七三五)帰朝の玄昉の将来であらうとされる。

(60) 前註(9)の田村博士書、九六頁参照。

(61) 『金光明最勝王經』を宮中において最初に講じたのは、道慈であったとされる。天平九年(七三七)十月である(続日本紀等)。最勝講は、それ以前に成立していた(堀一郎『上代日本仏教文化史』(上)、一四六頁以下参照)。後に興福寺の維摩会、宮中御齋会と共に薬師寺最勝会が三会として定着する。安澄の頃は、三会としてはまだ定着していないが、その講師となることは、僧界昇進の登龍門

となりつつあったと考えられる。安澄と同輩の勤操は弘仁四年（八一三）に大安寺三論宗として維摩会の講師となっている（三會定一記第一）。

(62) 『金光明經』の註釈には、元曉、懷輿、太賢の書があり、『最勝王經』には、勝莊、懷輿、太賢が疏を作っている。

(63) 堀池春峰「華嚴經講説より見た良弁と審詳」（『南都仏教』第三十一号、一九七三年）参照。

(64) 前註（5）の石田書、七〇頁以下参照。

(65) 前註（63）の堀池論文参照。

(66) 川口義照「法苑珠林と諸經要集との関係」（『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』第九号、一九七五年）参照。

(67) 『發菩提心經論』の序文と考えられるが、現行本には付されておらず不明である。ただ、安澄は、この序文に關説する前に、『梁武帝捨道詔文』を引いており、『梁武帝發菩提心序文亦同』（大正六五、七上）と言う。實際見ていたものと思われる。『捨道詔文』は、道宣の『集古今仏道論衡』卷甲（大正五二、三七〇上）に記載する。その中で、「伏見經云、發菩提心即是仏心」とか「于時帝与道俗二万人、於重雲殿重閣上、手書此文、發菩提心」等とあり、梁武帝に本書の序文が存したことは充分考えられる。

(68) 安澄は、『文義聚章第二卷仮名義中云』（大正六五、一六下—一七上）として引用する。内容が成実論師の三仮説を述べることより、『成実論』の註釈書ではないかと考えられるが、不明の書である。

(69) 四回の引用があるが、二回は同文の引用である。内容は、『十地經論』及び『撰大乘論』の趣旨を述べたもので、「十地論以八識為宗、不及第九識……」（大正六五、一三四上）とか「撰大乘論者、以九識者、六識名毘婆伽識、翻為分別事識……」（大正六五、一八六上）というものである。唯識法相關係の綱要書と見られるが、作者、具名は不詳。

(70) 現在、羅什訳の『馬鳴菩薩伝』（大正五〇所収）があるが、引用文と一致しない。安澄の引用文は、『馬鳴伝云、龍樹菩薩南方之照、韋羅法師西方之槩、鳩摩羅羅陀法師北方之善、馬鳴菩薩兼三方於東方、又云、鳩摩羅陀、韋羅二法師、善業三藏、不信大乘也』（大正六五、二四八上）と言うものである。これに似た伝説として、玄奘の『大唐西域記』卷一二（大正五一、九四二上）に「当此之時、東有馬鳴、南有提婆、西有龍猛、北有童受、号為四日照世」というのがある。近年、大藏經本と異なる別本の存在が、落合俊典師によって明らかにされた。それは、名古屋の七寺所蔵写本と京都の興聖寺（臨濟宗）所蔵写本である。安澄の引用文と一致する部分を興聖寺本によって示すと次のようである。「龍樹菩薩南方之照、若朗月之燭幽夜、韋羅法師西方之宗、太白之在衆星、鳩摩羅陀法師北方之美、馬鳴菩薩兼三方於東、……鳩摩羅陀、韋羅二法師善業三藏、不信大乘」。落合俊典「興聖寺本『馬鳴菩薩伝』について」（『印度学仏教学研究』第四一巻第一号、一九九二年、二九七頁）参照。

(71) 大正六五、四八下。

(72) 吉藏『二諦章』卷下(大正四五、一一五上)。ただし野城寺は、治城寺の誤りであろう。また『浄名玄論』卷六(大正三八、八九二上)では「光秦法師撰搜玄論、十四宗二諦、用肇公為本、故是旧宗不名新義、宜可信之」と評価している。右の光秦は秦の写誤か。諸文献中、秦と秦の混同が多い。

(73) 智光『浄名玄論略述』卷二末(日大藏一四、三〇六下)、及び卷五本(同第一五、八九下)参照。

(74) 淡海三船(七二二—七八五)の著として注目される。

(75) 『法華経音義』は、『奈良録』では支那撰述部に入れてあるが、今の信行の書と考えられる。その他『略明法界衆生根機淺深法』一卷(大日本古文書)卷二、七〇九頁記載)がある。

(76) 鶴岡静夫『古代仏教史研究』(一九六五年、文雅堂、一六八頁以下)参照。

(77) 『寧楽遺文』上巻、三九一頁—三九三頁。

(78) 前註(76)の鶴岡書、一六八頁以下参照。

(79) 『法華玄賛』の奉請は、大日本古文書卷八、一八六頁及び一九四頁。また行信は『七大寺年表』(日仏全、第八三卷所収)によれば、法相宗元興寺の僧として、天平一〇年(七三八)に律師となり、天平二〇年(七四八)に大僧正となり、勝宝二年(七五〇)に入滅したとされる。

(80) 信行が法相宗の学僧というのは、『東域録』で「仁王般若経抄」三卷、釈信行抄とし、註記して「題下云、多着測疏、少加余疏、此抄統師義、可尋之」としていることよって知られる。測疏は、円測の疏である。

(81) 境野博士は、諸目録記載の著書に関しては、信行が正しいと見られている(『日本仏教史講話』上巻六〇一頁)。

(82) 前註(76)の鶴岡書、一七二頁参照。

(83) 大日本古文書卷五、六五九頁参照。

(84) 一と二の問題については、すでに第一部第一章第二節で論じた。なお、大安寺の三論学について論じたものに、松本信道「大安寺三論学の特質」(渡辺直彦編『古代史論叢』一九九四年、続群書類従完成会所収)がある。

第二部 三論宗の文献研究

第一章 慧均『大乘四論玄義記』の研究

第一節 問題の所在——特に作者について

本文獻が三論学派、三論宗の研究のみならず、中国仏教の研究、なかでも南北朝から隋唐代の仏教研究において資料的価値が大きいことは従来指摘されており、本書における以下の考察によっても明らかになるであろう。ここでは、本文獻について幾つかの問題点を指摘しておきたい。

一、テキストの問題

現在公刊されている『大乘四論玄義記』は、大日本統蔵經第一輯第一編第七四套第一冊（台湾での復刻本は第七四冊）所収のテキストのみである。そのテキストは披見すれば説明を要しない程に、底本となった写本の保存状態が悪かったことが分かる。目次（目録）は編纂者の作成であるが、全十巻とされているものの、巻第一、第三、第四は全欠で、第五に置かれる「二諦義」の後半、第八の冒頭にも欠文がある。

また、本文獻の題名も一定せず、目次では「無依無得大乘四論玄義記」とされるが、底本に記載されていたと思われる題名は次の通りである。

大乘三論玄義記卷第五（統藏卷五、二諦義）

大乘三論感應義第四（統藏卷六、感應義尾題）

無依無得大乘四論玄義記 均正撰（統藏卷一〇の巻頭）

右により統藏編纂者は三番目のタイトルを本書の具名と判断して目次や巻首・巻末に挿入したのであろう。安遠『三論宗章疏』では「四論玄義十二卷均正述」（大正五五、一一三八上）とし、『東域伝灯目録』では「四論玄義記十二卷」とし、割註に「均正、又云均僧正十四卷、又云無依無得大乘四論玄義記」（大正五五、一一五九下）とある。

本文獻が日本に伝えられた正確な年時は不明であるが、「奈良朝現在一切経疏目録」（石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』所収）によると日本における公の記録は次の通りである。

1 均章	十二卷	天平十二年（七四〇）
2 大乘四論玄義記第九	一卷	天平十三年（七四一）
3 大乘四論玄義記	十二卷均僧正撰	天平十六年（七四四）
4 大乘四論第七	一卷	天平十六年（七四四）
5 大乘三論玄義記	一卷	天平十七年（七四五）
6 大乘四論義記	十二卷	天平十九年（七四七）
7 十二均章	十二卷	天平十九年（七四七）
8 三論広章	十二卷均正撰	景雲二年（七六八）
9 無依無得大乘四論玄義記	十二卷	景雲二年（七六八）
10 無依無得大乘四論	十二卷	景雲二年（七六八）
11 大乘四論義記	十二卷均僧正	不詳

以上のように天平十二年（七四〇）から神護景雲二年（七六八）までの約三十年間に十一回の書写が見られることは、

他の文献の書写の状況に比して異例とも言える。たとえば吉蔵の著書で書写回数が多いのは『勝鬘宝窟』の四回、『法華義疏』の三回であり、論疏は一回から二回である。元曉の『二障義』が六回で目につく程度である。本書の書写の多さは何を意味しているのか。単純に考えれば三論宗の隆盛に应じて注目され、需要があったということであろう。また吉蔵とは相違する思想内容や歴史的記述の違いや引用文献等の相違にも注目されたかも知れない。また作者や伝来の由来も関係していると考えられる。後述のように、慧均が百済僧とすれば、日本仏教の初期において百済仏教の影響が大きかっただけに、百済僧の著書故に注目され、繰り返し書写された可能性もあろう。

そこで本文献の原題はいかに想定されるか。右のように現行本・目録・写経記録によってタイトルが相違し様々に呼ばれている。最も古い記録と言える天平写経に従って判断、推定すると、最も詳しい題名は「無依無得大乘四論玄義記」で、最も多く使用されたのは「大乘四論玄義記」である。四論ではなく三論としている場合も見えるが、筆者は作者自身「四論」を用いたものと考えたい。その場合の四論は中論・百論・十二門論・大智度論である。⁽¹⁾なぜ四論としたかは「無依無得」が自己の立場を表明するものであるのと同様であったと思う。吉蔵の『三論玄義』は隋の開皇十七年（五九七）から十八年頃に成立しており、作者はそれを知っていたと推察される。また本文献では引用状況から『大智度論』も重視している。従って作者は自己の立場を示すために意識的に「四論」を用いたのではなかろうか。本章では『大乘四論玄義記』（略称として「四論玄義」を用い、また「本書」と称す）を使用したいと思う。

以上のように現行のテキストは不完全であり、続藏經の底本には草書体もあるようで難読の文字も多い。ただ後代の三論宗の註釈書類を見ると本書を引用することが多く、現行本の欠を補い、元來の内容構成の推察も可能である。また、横超慧日博士によって元來本書の第一巻に収められるべき「初章中仮義」と第二巻の「八不義」（共に現行本に欠く）の写本の発見と紹介は大きな出来事であった。⁽²⁾本書の内容構成等については第二節で考察したい。

二、作者と成立の問題

右の写経の記録や目録、現存写本では本文献の作者を「均僧正」「均正」としている。これらは「慧均僧正」の略称とされるが、伝記や経歴に関するものは残されておらず、僧名が「慧(恵)均」であることや僧正に任じられたことも文献上確認出来ない。しかし、日本三論宗の現存する文献としては最古(日本仏教の著述としても三経義疏に次ぐもの)となる元興寺智光(七〇八―七八〇?)『浄名玄論略述』巻一末に「恵均法師、依楞伽云、法仏報仏応仏⁽³⁾」とある。智光の活躍していた時期に『四論玄義』は写経所で筆写されていたのであるから、この智光の引用は、僧名「恵(慧)均」を証するものと言えよう。現代の学界において、この名が定着しているので、本書においても「慧均」と呼ぶことにしたい。

次に続蔵経の目録・表題では「唐均正撰」とし、慧均を中国唐の人としている。この根拠も不明であるが、古くから唐の慧均と考えられて来た。後述のごとく慧均は三論学派の吉蔵と同門である。また本文献が唐から直接伝えられたとすれば、作者慧均を唐の人と考えた可能性はあろう。本文献の日本伝来についても不明であり、遣唐使によるのか、入唐学問僧によるのか、唐あるいは朝鮮半島からの渡来僧によるのか分らない。先に提示した写経の記録は写経所等における公的な記録であり、写経の原本は所蔵者・所蔵寺院から借用していると思われる。写経記録の最初の年時である天平十二年(七四〇)以前に日本に伝えられていたことは間違いないだろう。また題目が一定しないのは複数の筆写本が個人または寺院に所蔵されていたからであろう。

さて、本文献には各巻末(現行本で六箇所)に次のような識語が存在する。

頭慶三年歲次戊午年十二月六日興輪寺学問僧法安為 大皇帝及内殿故敬奉義章也。(続蔵一・七四・一、三〇左
上等)

このような識語(献上語)を有する他の仏教文献を、筆者は寡聞にして知らない。大変注目される一文である。こ

の識語をどのように解釈するかが大きな課題である。日本と中国及び朝鮮半島の高句麗・百濟・新羅との政治的、文化的交流の盛んな時代のことであるから、様々な可能性が考えられるが、問題を一つずつ解決する必要がある。ここでは右の識語が歴史的事実を記録したものと受け止めた上で考察を加えたい。はっきりしているのは「顕慶三年（六五八）」という年号で、これは唐の高宗の年号である。この年の十二月六日に献上されたことは確定できる。問題は、「興輪寺学問僧法安」と「大皇帝及内殿」である。興輪寺とはどの寺であろうか。この時代の中国には存在が確認できない。学問僧という呼称は日本では「入唐学問僧」というような表現で使用されたが、古代日本における政治面及び仏教界の諸制度は、多くは朝鮮半島の制度や唐の制度（律令は百濟経由である可能性が高い）に学び制定されたことを考えると、この「学問僧」という留学僧の制度も、半島に従った可能性はないであろうか。つまり、半島から中国への留学僧に使用していたということはなかったかどうか。韓国において歴史的資料が多く失なわれているので果たして確認出来るかどうか。次に学問僧法安という僧の記録があるかどうか。日本では確認できない。この法安が自身の著書を献上したようにも見えるが、しかし、著者は慧均僧正とされている。そして大皇帝及内殿は、唐か朝鮮半島か、あるいは日本か。顕慶三年という年号の使用からすると、日本と新羅は除かれるであろう。両国は唐の年号は使用せず、王朝名であった。百濟は中国の年号を使用していた。大皇帝は主に中国で使用され、半島ではいづれも「王」である。日本では律令において皇帝の称号があるが、七世紀頃は天子が用いられ、のち天皇となる。また「内殿」は皇后を指すと思われるが、日本では内宮・中宮・皇后であり、内殿は使用されなかった。しかし半島では使用されたようである。⁽⁴⁾さらに、この識語はどこで書かれた（記入された）のかという問題がある。献上の際に記入したとは考えにくく、献上後に本文献を流布するに際して記入されたのではないかと推察したい。それが中国であったのか、撰述地であったのか、あるいは日本に伝来した際であったのかは分からない。識語については謎が多いのであるが、本文献の撰述者は慧均僧正とされており、「僧正」という僧階の使用について考えると、後秦時代に僧官としての「僧正」が置かれ、それが南朝では踏襲されたようである。梁武帝の時代に南潤寺慧超が僧正に任ぜられ、

光宅寺法雲は大僧正であった。唐代における仏教内部の僧官としては、僧統・僧録・僧正が置かれていたとされるが、唐初の数代の王朝では僧主を立てずに三綱（上座・寺主・都維那）によつて統制され、僧正などの僧官の名称があらわれるのは唐玄宗の天宝年間（七四二―七五六）以後のこととされる。右の識語の年号の前年である顕慶二年（六五七）の西明寺では、上座は道宣、寺主は神泰、維那は懷素であった。⁵このことから、慧均が中国で僧正に任ぜられることはあり得ないであろう。

一方、朝鮮半島では新羅は眞興王十一年（五四九）に大書省・小書省を置いて僧政を掌らしめたのが最初で、翌年にはこれを廃止して国統・州統・都統とし、総称して「僧統」と呼んだ。その後、聖德王（七〇二―七三七）の代に国統の上に大國統を置いた。僧正は文聖王（八三九―八五七）になつてからのようである。⁶そして百済の場合は、西暦六〇〇年頃には僧正の制があつたとされる。

以上、識語についての一応の考察であるが、筆者は『大乘四論玄義記』の研究を始めた頃の一九七〇年代前半に、興輪寺をかの有名な新羅の寺と考え、その寺の僧法安が唐の皇帝に献上したものと見て、本文献の著者は中国僧ではありえず、法安と同じ新羅僧ではないかと推察していたのである。しかし他の確実な根拠が見出せなかったために論文発表等はしなかった。右に確認した事柄、たとえば著者慧均は僧正とされているが、新羅には僧正の制はなかったという一事を以てしても、慧均を新羅僧と見ることは再考の必要が生じる。その後二〇〇〇年代になつて、韓国の木浦大学校教授（現在、東国大学校教授）の崔鉉植氏が、韓国における考古学の発掘成果や本文献中に特有の文体や用語などに注目して、「百濟撰述説」を提示したのである。⁷崔氏の学説については本章の最後に論評したいと思うが、慧均が中国僧で本文献が中国撰述書であるという従来の通説は訂正されなければならない。

以上のように、『四論玄義』が中国撰述ではなく、作者慧均が朝鮮出身で中国に留学し、帰国後に撰述したとすれば、また中国での流布が右の顕慶三年（六五八）以降とすれば、それ以前に成立している『統高僧伝』等に記録され得ず、慧均の経歴が不詳であることも納得できよう。残念なことに韓国の資料にも慧均に関する記述は見られない。

従って作者慧均のことは、本文献で言及される僅かな記述によって推察する他はない。日本三論宗の文献における慧均への言及も『四論玄義』自身の記述に基づくものである。

まず現行統藏經本に見える注意される文章を示すと次のようである。

(1) 撰嶺西霞寺無所得三論大意大師詮法師。(統藏一・七四・一、一八左下)

(2) 一家閩河相伝至撰嶺高句麗道朗法師。(同、一〇〇左上)

右によって『四論玄義』の作者が吉蔵と同じく撰山の三論学派に属し、その三論学を相承したことを示している。(2)の「道朗」は第一祖であり、すでに第一部で述べた通りである。(1)の「詮法師」は第二祖僧詮である。そして「興皇大師」(第三祖法朗)の語は多く使用され、山門義・山中旧などの用例もあって吉蔵と同様である。このことから、慧均は吉蔵と同じく興皇寺法朗の門下で三論学を学んだことに相違ない。また後述する本文献巻一の「初章中仮義」中には次のような一文が見られる。⁽⁸⁾

(3) 吾聽成論玄義五十遍、論文四十余遍、毘曇文義各四遍、撰論三遍、方聽無依無得、始聽大乘。初聞見初章中仮語、往往大快咲也。学之得意、真可謂是入道之龍津、得理之眼目。(写本、一右)

(4) 興皇師太建六年五月、房内亦開六章。一破異明中、二成仮不成仮明中、三単複明中、四体用明中、五一二明中、六絶不絶明中也。(同、二九右)

(5) 作何意此疎密之義者、栖霞大朗法師、止観詮法師、興皇朗法師、三代三論師中語横堅疎密双隻単複義宗。(同、三九左)

右の(3)の一文は、慧均が三論学を学ぶ以前の習学の経歴を語ったものと思われる。これによれば、成実学を最も深く学んだようであり、毘曇学、撰論学も学習している。南北朝時代に最も盛んに研究学習されたのが『成実論』であるから、朝鮮出身の慧均が中国に入ってから真先に『成実論』の講説を聴き、本論を学び、また同時期に多くの学僧達に学習された毘曇学を学ぶということは自然である。また『撰大乘論』は真諦三蔵によって陳文帝の天嘉四年(五六

二)に訳出されてから南地において撰論学が行なわれ、北周の破仏によって北地の地論学の人々が南下して撰論学と接触し、のち隋代に入って北地にも流伝して撰論・地論の両学派は交流し北地で盛んとなる。慧均が撰論学を学んだのは南地においてであったかも知れない。右の一文に地論学を学んだとは言っていないが、本文献には「十地義」も存在し、「地摂両論成毘二家」という表現が定形句となつてしばしば使用されて批判されており、慧均は地論も学んでいたであろう。慧均が半島から中国へ留学するに際し、陸路であったのか海路であったのかは不明であるが、いずれにしても北地の教学も学んでいたと思われる。「起信論」が中国で造論されたという説を「北諸論師云」として述べることは、北地における伝聞に基づくものではないであろうか。

(4)の文は、陳の太建六年(五七四)には興皇寺法朗の門下にあったことを示す。吉蔵二十六歳である。法朗は太建十三年(五八二)九月に七十五歳で示寂しているから、少なくとも八年以上は法朗の門下として三論学を学んだと思われる。^⑩吉蔵は梁末、敬帝の時代頃に七歳にして法朗について出家したとされ、十九歳で講説を行ったとされるから、慧均が法朗門下に入った頃には吉蔵は門下生を代表する存在になっていたと思われる。慧均と吉蔵との関係は後述(本章第二節)したい。

(5)の文は、(1)・(2)の文と共に撰山栖霞寺を中心とする三論学を学んだことを語るものである。

以上の他に、現行本では欠けている巻一〇の「成壊義」の文を『三論祖師伝集』巻下(日仏全、史伝部一、一五九下—一六〇下)において引用しているが、その内容は第一部第一章第二節で取り上げたように、羅什に始まり撰山三論学派に至る人々の経歴を述べたもので、特に師である法朗のことと、その門下生のことを名前を挙げて動向を記し、吉蔵のことにも言及し、慧暲(五四七—六三三)や慧覺(五五四—六〇六)と共に年少の法師に入れている。^⑪慧均が年長であったかも知れない。そして最後に「余親しく眼にし見聞する所なり」と言っていることは注目に値し、慧均の記述は信頼できると思われる。また法朗示寂(五八二)後の門下生の動向まで述べているので、慧均は隋代まで健康に留まっていたように考えられる。同門の人々が多く『続高僧伝』に立伝されているにもかかわらず、慧均が名を留

めていないのは、やはり中国出身僧ではないことと、帰国した後に『四論玄義』等の著述がなされたためであろうと推察される。

三、その他の問題点

『四論玄義』と吉蔵の著書との関係において、古くから指摘されたのは吉蔵の著として流布している『大乘玄論』『八不義』との一致である。すでに珍海（二〇九二—一一五二）が『大乘正観略私記』において「故八不義云、故相伝云、中論是釈論骨髓也。四論玄義文亦同之」（大正七〇、一九七中）と言っている。現行の『四論玄義』には「八不義」は全欠であるが、本来卷二に収録されていたものである。それが横超慧日博士によって写本の存在が明らかにされ、三桐慈海氏によって両者の比較研究がなされて、『大乘玄論』の「八不義」は、本文献の「八不義」と一致し、本文献の「八不義」が『大乘玄論』に編入されたことが示唆されている。この点についてはなお検証が必要である。

次に、吉蔵の撰として扱われて来たものに『弥勒経遊意』と『大品遊意』があるが、この二書も本文献の研究が進むにつれて吉蔵自身の著であるか否かの疑問が生じたのである。前者は後述するごとく、新発見の写本の存在により慧均の著であることが明らかとなった。後者は、内題に「般若義」とあって本文献との比較研究が課題となる。いずれも第二章以降で検討したい。

文献上の問題は右のようであるが、本文献の思想研究と他への影響についての研究が必要である。日本古代仏教への影響については第一部で三論宗の学系に関して述べたのであるが、中国及び朝鮮半島の仏教への影響についての検討も必要である。本書ではそれらの課題については一、二の指摘に留まり、十分に論じることが出来なかった。今後の研究課題である。

第二節 『大乘四論玄義記』の構成と基本的立場

一、序

中国三論学派の資料として本文献がすこぶる重要な意義を有することは、前節で述べた横超慧日博士が明言されたところである。隋から初唐頃の一資料としてのみならず、従来は吉藏（五四九—六二三）の著書のみによって研究されてきた三論教学に対しても新たな視点を提供するものとして貴重である。

本文献の問題点、研究課題は前節で述べた通りであり、本節では本文献の原形態の推定と吉藏説の引用、思想面での基本的立場について考察したい。

二、原形態の推定

現行の大日本統藏経所収本が、その巻数を十巻とし、甚だ不完全なテキストであることはすでに述べた。目録や写経の記録によって、本来十二巻であることは相違ない。そのことは三論宗の諸文献が引用していることから判断されるし、内容構成や義科の順序も推察されるので、以下に考察を試みたいと思う。

まず本文献を引用する主な三論宗章疏を列挙すれば、

- (1) 安澄『中論疏記』
- (2) 珍海『大乘正観略私記』
- (3) 同『三論玄疏文義要』

(4) 同『大乘玄問答』

(5) 同『三論名教抄』

(6) 『三論祖師伝集』

(7) 澄禪『三論玄義檢幽集』

(8) 貞海『三論玄義鈔』

が挙げられる。この中で最も多く本書を引用しているのが、(7)の中観澄禪の『檢幽集』及び(3)珍海の『文義要』である。前者は、弘安三年（二二八〇）の撰であり、古来『三論玄義』の多数の註釈書中でも權威あるものとして認められ依用されているもので、本書の引用は、ほとんど裏書となっている。裏書は教譽寂心の説で、もと卷子本の紙背に裏書されていたものを、永享四年（一四三二）に延海が筆写した際に、本文と並べて表書とし、「裏書曰」の言を標して一字下げに書いたものであろうとされている。⁽¹⁵⁾ また後者の『文義要』の作者珍海（一一五二寂）は、著述も多く信頼すべき碩学である。したがって、『檢幽集』における初巻から十二巻にわたる引用と考え合わせて、当時伝持されていた本書の形態は、一応日本に将来された時のものとして認めてよいと思われる。

現行本の構成については、続藏經編纂の際に用いた底本が、すでに原形態を留めていなかったとも考えられ、また編纂に際して巻数の順序等を新たに變更決定したようにも思われる。その理由は底本の保存状態が良くなかったからと考えられる。まず現行本に含まれる諸義科の篇名を、その順序に従って記せば、断伏義、金剛心義、二諦義、感応義、仏性義、二智義、三乘義、莊嚴義、三位義の九篇である。しかしながら、現行本では、現在失なわれているが、もとは存したと思われる諸義科に少なからず関説している。繁をいとわず次に記せば、卷二の「断伏義」の冒頭において、

第二明断伏義有両、一明断伏、二論雜問答。第一明断伏有三、一明断伏、二論修行、三并得失。第一明断伏義、略如夢覺義中积也。（続藏一・七四・一、二右上）

とされており、「夢覺義」なる義科がすでに論じられているごとくである。しかるに、『檢幽集』巻五では、

四論玄第四夢覺義云、問夢覺之名在_レ聖在_レ凡耶。答夢覺之名正在_レ於凡、今借_レ凡夢覺之名_レ譬_レ迷悟也。(大正七〇、四四六中)

として、現行本では欠巻となつてゐる第四巻所収なることを示している。さらに珍海の『三論名教抄』巻一二の、

四論玄義第四卷有_レ夢覺、一科四重明義、即云一家相伝立_レ夢覺義。(大正七〇、八〇六中)

なる文によつて「夢覺義」は四重の科門によつて論じられ、さらに一家相伝、つまり三論一家の相承説であることがわかる。そのほか巻九の二智義、巻十の三乗義中にも「如夢覺義中説」の文がある⁽¹⁵⁾。

次の「金剛心義」中には、

問仏果所断或滅時、即是仏在時、若尔是或滅時解生時不。

答成論師解不同、如_レ地義中説。一云解在時当仏果、所断或滅当金心時、仏果与金心不同……此義於_レ地義中已破竟也。(統藏一・七四・一、一六左下)

とあつて、「地義」を指示し、しかも「金剛心義」に先行するごとくである。『檢幽集』巻七では、

四論玄第五_レ地義云、若無_レ方仮論之、無_レ柱_レ不是者、故一微塵中有_レ無量法。(大正七〇、四八九下)

として「地義」の第五巻所収を示す。現行本では、断伏羲と金剛心義は巻を分かつたずに論じられているから、この両者とも、もとは巻五「地義」に後続するものと考えてよいであらう。内容から言つても、地断伏羲、地金剛心義を明かす点、妥当と思われる。他には巻七「仏性義」、巻九「二智義」等で「地義」に触れ、諸義科中最も関説が多い⁽¹⁶⁾。

次に巻五「二諦義」中では、

問他有三種中道応是三諦、今真俗表非真非俗道者、亦応三諦耶。答三種中道如_レ八不義中説。(統藏一・七四・一、

三〇右上)

として、「八不義」の存在を示す。しかし『檢幽集』では「均正師十二巻章八不義曰……」⁽¹⁷⁾とするのみで巻数は不明

であるが、横超博士の紹介された写本には、「大乘玄義八不義卷第二」と尾題に記されているようであり、これに従えば「八不義」は第二卷所収となる。他に二智義及び三乘義で触れる。⁽¹⁸⁾

先に、巻五には「十地義」が入ることを示したが、現行本では「二諦義」となっている。『檢幽集』では、単に「四論玄二諦義曰⁽¹⁹⁾」とするのみで不明であるが、安澄の『中論疏記』巻三本の、

均正玄義第三卷云、不空二諦者、即周顒義、引『大品經』云不壞假名、而說諸法実相……山門等詔「不空二諦、作鼠嚙栗義」。(大正六五、九五下)

や、同卷三本の、

彼玄義第三卷云、成実師執兩家、說二諦不同、広州僧亮法師云、法本自無因縁成諸稱之為俗……河涼顒亮法師云、因縁即体不可得即空……此之二師十五家中、初即第一名為「假名空」、次是第十二名為「不空假名」。(大正六五、八一上)

等の文によると、第三卷には二諦について評論されているごとくであり、空假名、不空假名、假名空を始めとする二諦義の異説十五家について論じているとも考えられる。これより、第三卷は「二諦義」に相当すると思われる。ただ現行本には、いまの文に相応する箇所が見当たらず、欠文の第八絶名、第九明摂法、第十明同異のいずれかの文であろう。巻六の「感應義」中には、「如法身義中釈也」(統蔵一・七四・一、四〇右下)と「此義具如淨土科中広明兩本迹也」(同、三九右下)の文があり、巻七の「仏性義」中には「太渉如涅槃義中説也」(同、五五右上)とあるが、これらの所収巻数は不明である。現行本では「仏性義」が巻七と巻八にわたるが、『文義要』巻十によると第六卷所収とされ、また同じく巻一の裏書に、

四論玄七云、一魯国師。立半満兩教。呉国師。判頓漸偏三種教也。(大正七〇、二二一下)

とあり、この魯、呉兩國師について、現行本「仏性義」の巻七と巻八に各々一度闕説しており、他の義科中に見当たらないことから、この一文は「仏性義」中のものかとも考えられる。そして『檢幽集』巻三によると第八卷には「五

種菩提義」が配当されるごとくであるから、「仏性義」は、もと第六巻と第七巻所収ではなかったかと思われる。⁽²¹⁾

巻九の「二智義」は、『檢幽集』も同じである。次の巻十の「三乗義」等は、『檢幽集』巻一の文では第十二巻所収とされ、続藏經の目次においても「或巻十二欠」としていることから、ここに配当するのが妥当のようである。そして第十巻には「成壊義」が配当される。⁽²³⁾

以上、現行本の記述をもとにして、各巻所収の義科の原型に関して論じてみたのであるが、このほか抄出文によって加えるならば、第一巻には「初章中仮義」、策十一巻には「開路義」「十四音義」「四悉檀義」⁽²⁵⁾が、さらに第十二巻には「三宝義」⁽²⁶⁾が配当される。現行本目次との対象を示すと次のようである。

	現 行 本	三論宗章疏類の引用
卷一	十地義（欠）	初章中仮義（存）
二	断伏羲 金剛心義	八不義（存）
三	欠	二諦義
四	欠	夢覺義 感応義
五	二諦義（後半欠）	十地義 断伏羲 金剛心義
六	感応義	仏性義
七	仏性義	仏性義
八	仏性義（前半欠）	五種菩提義
九	二智義	二智義
十	三乗義 莊嚴義 三位義	成壊義

十一	欠	開路義 十四音義 四悉檀義
十二	欠	三乘義 莊嚴義 三位義 三寶義

他に、全く所収卷数不明のものは、涅槃、法身、浄土、般若²⁷の各義科である。これによると、本書の篇名科門の立て方は吉蔵の『大乘玄論』や慧遠の『大乘義章』に類似し、また吉蔵との共通の篇名、すなわち、二諦義、仏性義、涅槃義、二智義等は、三論宗にとって重要な課題であったことを示すものと思われ、また当時の仏教界における共通テーマであり、盛んに論じられ追求された問題であったことを知ると共に、両者主張の異同も知られる。

三、吉蔵説の引用

本文献の著者慧均が法朗の門下で、吉蔵とは同門の三論学者であることは、すでに述べたごとくである。あくまでも推察ではあるが、習学の経歴などを考慮し、吉蔵のことを法朗の門下生の中でも「年小法師」⁽²⁸⁾と言っていることから、慧均が年齢的に吉蔵よりも上ではないかと思われる。しかし、法朗門下に連なったのは吉蔵が先であろう。二人は恐らく同門人として面識があり、互いに認めていた関係と思われる。しかるに、吉蔵の著書に慧均の名を見出すことはできない。しかし慧均の著である『大乘四論玄義記』には吉蔵の学説を引用していると思われる箇所がある。たとえば、卷七の仏性義中において、「問、仏性何法而名仏性耶」という質問に対し、その答として「大師」の言を述べ、続いて、

無差別中差別説「仏性」、蔵公開為「八種」、故説「於仏性」。(統藏一・七四・一、四四右下)

としている。その八種というのが、「一為対昔三乘性故、二為対保自守之源故、三為發菩提心衆生故、四為下劣衆生、五為憍慢自高卑他之人故、六為好作罪衆生故、七嚴觀等法師皆云一闡提無仏性為破此等計故、八為三修比丘封執無常、

修三法印定謂有為法無常、一切法無我、唯涅槃寂滅、為破此執故」というものであり、慧均は「今謂大意亦不出前八種説」として、これを承認しているのである。文中では、ただ「蔵公」というのみで明確に「吉蔵」とは呼んでいないから、あるいは開善寺智蔵や他の人とも考えられる。しかし智蔵の場合は、開善蔵法師とか開善と称するのがほとんどである。それに開善には最も多く関説し、しかも批判している慧均が、自己の立場を述べるに当たって、その説をそのまま依用するとは到底考えられない。²⁹⁾ 智蔵以外の人であるとしても同様のことが言えるし、この蔵公とは吉蔵を指すと思われる。この場合、吉蔵の著作からの引用であるかどうかは、これに相当する文が見当たらないので不明である。また、自説を述べるのに「蔵云」として代弁させている箇所も存する。³⁰⁾ さらに『三論玄疏文義要』巻七の裏書で、本書の十地義中の同文を二度引用しているが、それによると、一方は「蔵師云」とし、他方は「吉蔵師云」となっている。後者の引用文を示せば、

四論玄十地義云、一家自有「頓漸悟義」、吉蔵師云從「凡入」聖、必是漸入、無「有」頓悟、而經云「頓悟斷」者、應迹引接論之也。諸師多云「有」漸頓悟義、隨「人意」捉之、而大乘無所得宗意、應如「諸法師釈」但難「明」之、鈍根薄福學「有」相善「比丘不」信。(大正七〇、三三二中)

というもので、吉蔵は頓悟を許さずと慧均は判断したもののようであり、自らは諸法師説を取っている。註釈では、慧均と吉蔵との相見は事実として認めた上で、吉蔵説に種々の解釈を与えている。³¹⁾ 元来は、単に蔵師となっていたものを、裏書者が筆写した者が、吉蔵と判断して、そのように書いたとも考えられる。いずれにせよ、南都の三論学者間では、慧均と吉蔵は互いにその存在を認めていたとの解釈であったようである。この吉蔵説の文も現存の著作中にはみえない。また『檢幽集』巻七に引用する初章中仮義の文中には、

又蔵公云、論主破「外道」、外道心無「所安」成「斷見」、求「〇」覓法「論主將」仏二諦「接」斷、亦得「接斷」二諦、是百論意也。(大正七〇、四九二中)

として関説している。やはり現存の吉蔵の著作中に、これと同文のものは見当たらないが、『三論玄義』に「次明百

論宗者、百論破邪申明二諦。具如空品末說」(大正四五、一一下)とあり、『百論疏』卷下之下の破空品第十の釈文に「又前破空有、外人便起斷見、故次說二諦接其斷心」(大正四二、三〇三上)とあるので「藏公」説に相当するであろう。また『二諦章』卷上³²に同趣意の文が見られる。しかし、慧均が吉藏の著作を見た上でのことか、あるいは講説対論に依るものかは判然としないが、少なくとも、慧均の関説している「藏公」が吉藏であることは間違いなからうと思う。

四、基本的立場

次に、慧均の基本的立場、あるいは慧均の依つて立つところは何か、ということであるが、本文献において、初章及び中仮の説が頻繁に説かれ、非常に重視していることからして、これは、本来の第一巻に収められるべき、「初章中仮義」に注目しなければならないと思われる。しかしながら、前述のごとく、現行本では欠巻となっており、今のところ横超博士の紹介された写本を披見する機会も得ておらず、その独自性を明確にすることは不可能であるが、写本を見得た時には改めて論じることとして、今は、横超博士の註(2)所掲第一論文及び現行本等によって、初章及び中仮について少しく窺っておきたい。横超博士は、次のように紹介されている。

初章中仮義の初章とは如何なる意味か。それは、仏教の根本義たる中道へ入るための基礎出发点となる文章という意であり、或は又三論宗教義の基本的立場を端的に示したものと理解してもよい。……あらゆる経は悉く初章におさめられ初説が根本である。と説く。然らばその初章は何であるかというに、中仮義がそれであるとせられる。

吉藏も初章と中仮について、

問、初章与中仮何異。答、若総詔「此一章、為初学之章門、皆是初章。一切法不離中仮、故皆是中仮、而師分之二往異。⁽³³⁾

としている。吉藏によれば、初章は初学の章門に名づけたものであり、一切法は中仮におさめられるとするから、初

章と中仮は不離不即なることを知る。大意は慧均と同じである。そこで中仮義とは何かというと、広略の二種があり、略の初章とは、

〔他〕有^レ有^レ可^レ有^ハ有^{ナルガ}是^ハ有^ハ故^ハ有^ハ、今有^ハ不^レ可^レ有^ハ有^ハ是^ハ不^カ有^ハ。〔大正四二、二八上（一）は筆者補記〕とされ、現行本卷九の二智義では、

興皇大師常言、決得初章度^レ之、初章之言、他^ハ有^ハ有^レ可^レ有^ハ無^レ可^レ無^ハ、有^ハ有^ハ自^{ナリ}有^ハ無^ハ無^ハ自^{ナリ}無^ハ、故有^ハ住^ハ有^ハ無^ハ無^ハ住^ハ無^ハ中^一。〔続藏一・七四・一、八〇右下〕

として興皇法朗の言葉を述べる。他者は、有^ハ無^ハ二^ハ辺^ハに住するのみであるが、三論の立場は有^ハ有^ハなるべきなく無^ハ無^ハなるべきなしとして、非有非無を説く。しかるに吉藏も、先引の文に続いて同じく法朗の言として、

初章者、他^ハ有^ハ有^レ可^レ有^ハ即^ハ有^ハ無^レ可^レ無^ハ、今^ハ無^ハ有^ハ可^レ有^ハ即^ハ無^レ可^レ無^ハ。〔大正四二、二八上〕

と述べ、四節の語を初章としている。恐らくこの四節の語が、慧均のいう広の初章に当たるのではないかと思う。さらに中仮については、

不有有則非有、不無無即非無、非有非無仮説有無、此是中仮義也。〔同上〕

としている。つまり、初章中仮義とは、これによって「中」に入らしめんがために他ならず、非有非無を「中」、有無は「仮」であると、その真意を習得することが必要とされるのである。

初章中仮義の大意は以上のごとくであるが、さらに進んで中仮義を立てるその根拠と構造はどうかというと、まず、「中」義については、

問、中以何為義。答、中以実為義、亦言中以正為義、以正釈中、以実釈中^{（五）}也。

とし、中の実義、正義なることを示し、続いて、

問、如^レ斯^ハ釈出^ハ何^ハ典^ハ語^ハ耶。答、略出^ハ三^ハ証^ハ併^ハ以^ハ理^ハ明^レ之、何者、一者関中、二者論文、三者引証也。〔大正七〇、四八六下〕

として、以下第一の関中については、僧叡の『中論序』、僧肇の『涅槃論』を典拠とし、第二の論文としては、『中論』観法品の文及び『大智度論』の文を挙げ、第三の引証では『涅槃經』の文を経証としている。⁽³⁶⁾そして、「中」の構造については、やはり法朗からの相承説として、四種の中を説く、すなわち、

興皇大師弁_二中_一仮_二亦無量、但要者或開_三三種中_一、有時開_二四種中_一也、仮亦然也。⁽³⁷⁾

として、①対偏中、②尽偏中（尽浄中）、③絶待中（実相中）、④成仮中（接断中）の四である。これについて次のように説明している。

対偏中者如_二内学_一稟_二仏_一諦教則空有、成_二断常_一二見迷_二辟_一於中、如_二百論_一三外道中、亦如_二開善_一二諦義明_三三種_一等_レ、有所得家中故、論主説_二不生不滅中道_一、対_二破彼偏執_一則為_レ説_二正中義_一故、対_レ偏明_レ中也。

尽偏中者尽_二浄於偏_一名_レ之為_二尽浄中_一也。何者明_二唯直弁_一中、対_レ偏而已、復須_レ洗_二除此偏_一尽浄乃得_レ名_レ中、故言_二尽偏明中_一也。

絶待中者亦名_二実相中_一也。不_レ從_二対偏_一為_レ名、亦不_レ從_二尽浄_一為_レ目、言語道断心行処滅、四句五句所_レ不_レ可_レ得、強称_二嘆立_一中名_一、以_レ顯_二正法実相義_一也。又中本対_レ偏、偏病既去、中亦不_レ留、非_レ偏非_レ中、不_レ知_二何以美_レ之、強名_レ為_レ中、故名_レ為_二絶待中_一也。

成仮中亦名_二接断中_一也。成仮中者絶本対_二不絶_一、不絶是仮、所以第四明_二成仮中_一也。明_二中道実非有非無_一、因_二此非有非無_一得_二起有無_一、以_レ中成_レ仮故名_二成仮中_一也。仏於_二無名相中_一仮_二名相_一説、説_二有無_一為_レ顯_二非有非無_一、非有非無是中、因_二此中_一起_レ仮也。接断中者中偏既去謂_二絶断_一、作_レ解_二沈空_一、故接_二起仮名中_一故名_二接断中_一也。此即治_レ病中也。⁽³⁸⁾

また「仮」については、上の四中に對し、①対性仮、②尽性仮、③因縁仮、④表理仮（接断仮）の四仮を説く。この説明は残念ながら欠文となっていて不明であるが、因縁仮は二諦の攝であるという。「中」の説明に照らして大略推察出来よう。ただし、上説とは幾分趣を異にするが、他所においてやはり法朗の説として四仮を説いている。⁽³⁹⁾それ

によれば、①就緣仮、②隨緣仮、③對緣仮、④因緣仮（相成仮）の四である。以下に説明を記せば、

一就緣仮者解不同、一云外人計有生有滅等相、今論主就生滅責覓生滅相不得令其不立、名為就緣仮。二云就緣仮以凡聖相去遼遠、為欲化故同彼、就是同義將欲化前緣且先同前緣、如四摂同利、故法花經譬喻品云捨珍御服著垢膩衣、得近窮子、又如王宮生一化始終隨入六道同之、為就緣仮也。二隨緣仮者既同前緣之說、今欲化之故隨根性種種方便為其說、應聞有得悟即為說有、應聞空得悟即為說空、應非有非無悟即為說非有非無、應聞三乘法即為說、如三十三身化也。三對緣仮者對破也。前緣執有將空對破、執無亦爾、此是藥病對敵相破也。

四因緣仮者は仏正因緣說、明一切法並頼因緣、如不自有因空故有、亦是不自有因不有故有、如下人不_二自_一人因法故人等、但教言有所住住則礙而不通、今因緣教言無所住虛通無礙、故此第四名相成仮⁽⁴⁰⁾とある。しかるに吉藏は、『二諦章』卷下において、

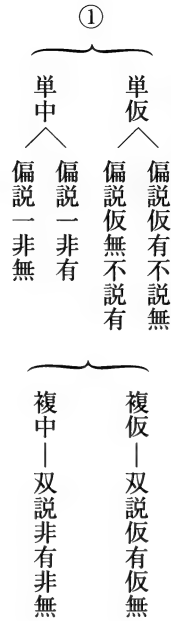
大師約四悉檀明四仮義、四仮者、因緣仮、對緣仮、就緣仮、隨緣仮。（大正四五、一〇六上）

として法朗が、この四仮を四悉檀に配当して説いたことを言うが、上記の文に続いて慧均は、他者の言葉として、又云又三論師四悉檀与四仮結会、彼云世界悉檀即是就緣仮、各各為人悉檀是隨緣仮、對治悉檀即是對緣仮、第一義悉檀即是因緣仮。（大正七〇、四八一下—四八二上）と述べている。

以上のように四中四仮を説くのであるが、さらに中仮義の構造を示したものとして、本来卷二に収められるべき八不義⁽⁴¹⁾に説かれる単複中仮義が挙げられる。これは、慧均自ら「単複中仮出入無定⁽⁴²⁾」というように、単義と複義に約して、中仮義を展開したもの他にない。つまり、単複中仮義を弁じるのに、一明単義論単複、二明複義論單複、三弁二諦單複義の三意を以てし、各々単仮単中、複仮複中を明かし、互相入出するを説いている。そして、これを説く理由は、「有破病意、有無窮転勢、有_下浅深門入中道正義上⁽⁴³⁾也」ということに尽くされるようである。今、

これを詳論するのは繁雑になるので、次に図示するにとどめたい。

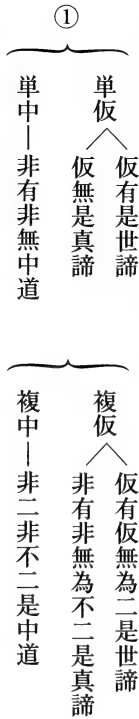
(1) 明単義論單複 ① 正明單複 ② 互相入出



② 互相入出 (八句)

- 一、從單仮入單中
- 二、從單中出單仮
- 三、從複仮入複中
- 四、從複中出複仮
- 五、從單仮入複中
- 六、從複中出單仮
- 七、從複仮入單中
- 八、從單中出複仮

(2) 明複義論單複 ① 正明單複 ② 明出入



② 明出入 (單義に準ず)

(3) 就二諦論單複 ① 正明單複 ② 論出入義

①			
a 俗單複	單仮—仮有	複仮—仮有仮不有	
	單中—非有中道	複中—非有非不有	
b 真單複	單仮—仮無	複仮—仮無仮不無	
	單中—非無中道	複中—非無非不無	

② 論出入義

a 約世諦八句 b 約真諦八句

c 約二諦交絡十二句

一、單仮單中相對四句

二、複仮複中相對四句

三、單仮複中相對四句

(四、單中複仮相對四句)⁽⁴⁵⁾

このように、單複中仮義は、分析的、發展的な構成を示しているのであるが、この根本となる命題は、やはり、先に示した初章の語に基づいているといえる。しかも、三論教學における、特に吉藏にみられる二諦説の展開を考えるとき、約教の二諦説の基本構造として、「初章」があつたことはすでに指摘されているが、この中仮義の教學的意義も認めることが出来るのではないかと思われる。つまり、吉藏二諦説の背景として、このような中仮義の教學的展開があつたということであり、伝統的三論教學としての初章中仮義を、独自の教學的思想に基づいて、さらに發展せしめたのが吉藏の二諦説ではなかったか、と思うのである。三論教學における初章とは、中仮義に他ならない。それは、前述の慧均、吉藏両者の説明によっても明らかである。したがって、初章を、吉藏は二諦義において把握し強調したことは確かであつて、元來初章中仮義の理論的展開の中に存する二諦的趣意の面及び、その構造に基づいて、約教二諦説を展開したのが吉藏であり、それが彼の独自性であると思われる。それに対し慧均は、むしろ三論教學の伝統説

を忠実に学び、祖述しているのだと考えられる。慧均における初章中仮義の重視は彼の学風あるいは独自性というよりは、三論学派の根本的教学として、伝承され宣説されていたものではなかったかと思うのである。そのことは、初章中仮の説は、法朗の説なるがごとく、慧均、吉藏共に師の言として述べていることにより知られる。そして、道宣が『統高僧伝』巻三〇の智凱伝において次のように述べていることによっても明白である。すなわち、

承沙門吉藏振宗禹穴往者談之光聞遠邇。便辭親詣焉從受三論偏工領量。所以初章中仮、複詞遣滯、学人苦其煩拏、而凱統之冷然釈頓。(大正五〇、七〇五上)

とある。智凱は、吉藏より三論を学んだ人であるが、この記述によると、当時の三論学者間において初章中仮義が講究され、しかも、その構造が、わずらわしく入り組んでいるがために、理解に苦しんだようであるが、智凱は、その要旨を速やかに会得したという。吉藏の講説においても勿論宣説されたであろう。また同じく『統高僧伝』巻十四の慧稜伝には、

常於高房叙經大意。外有側聽皆為漫語。白嵩曰、稜於初章全若不解、明日上講請為定之。及時告曰、欲定初章者出来。時門侶蓋衆者二十五人、一一誦呈。皆云不是。稜最後述句、句雖異皆云得意。由是靡伏莫敢輕者。(大正五〇、五三六下)

とされる。慧稜(五七六—六四〇)は、はじめ茅山の大明法師に従って三論を学び、後に慧嵩(五四七—六三三)に従った人で、慧嵩も大明法師より三論を受けている。それに大明法師は興皇寺法朗の弟子である。これによっても、初章が、三論教学における根本的立場として宣説され、継承されていることが明確に知れよう。道宣は、慧稜が、よくその真意を習得していたことを述べ、時の人は得意稜と呼んだとも言っている。僧詮の四友の一人慧布を、得意布と称したことに擬したものであろうか。しかも、それが法朗に始まったものではなく、道朗、僧詮以来の伝統説なることは、次の文によっても明らかである。すなわち、

所言疎密者由中仮而生也。但須知此起意、何意作此疎密之義者、栖霞寺大朗法師、止観詮法師、興皇朗

法師、三代四論師中疎密横堅双隻単複義宗起也。⁽⁴⁷⁾

と慧均は述べている。先に挙げた単複に約して展開するのみならず、疎密横堅等に約して中仮義を宣説したようであり、さらに続いて、

撰山栖霞寺大朗法師云、長安融法師注維摩中云什法師云若不識横堅疎密双隻単複義者、終是不解大乘經
論意。故止觀法師云、大經云鬼非鬼非非鬼等、如三品經相行品云、行亦不受、不行亦不受、行不行亦不受、
非行非不行亦不受、不受亦不受等。(大正七〇、四九三上)

として、中仮義の淵源を羅什及び涅槃、大品に求め、その正統性を強調している。恐らく先述のごとき中仮義の構成展開は、徐々になされたものであり、道朗によって、その原形が提示され、僧詮、法朗と次第して、より一層深められ発展せしめられたものであろう。また中仮義が盛んに宣説されたことも、中仮師と呼ばれる人々の存在によっても知られる。法朗と共に僧詮門下の四友とされる長干寺智弁や禪衆寺慧勇(五一五―五八二)は、盛んに中仮義を説いたようであり、その義体が法朗説と異なることから、吉蔵を始めとする興皇の座中の者は、それを排斥したようである。⁽⁴⁸⁾しかしながら、中仮義の解釈をめぐる三論学派内での論争対立がみられるほどに盛んに論じられ講説された事實は、この中仮義が、三論教学における根本的かつ重要な教義であったことを示すものに他ならない。また当時としては、三論独自のユニークな説であったとも言える。それは慧均が「初章中仮義」で、

若成論等師見聞初章中仮義、必不解意是何物語致昧之也。(写本、一右)

と述べていることによっても知られる。そして慧均自身、当初この初章中仮義を聴いた時には、大いにあやしみ笑ったとも言う。しかし、これを学んで意を習得したならば、これこそ入道の龍律、得理の眼目と言えるもので、二諦、境智、仏性、二河、感応等の諸問題も容易に理解し得るであろうとも言っているのである。⁽⁴⁹⁾しかしながら、これを理解し習得することは先引の智凱伝によっても分かるように、容易でなかったようであり、中仮義を聴いてそれに固執している人々を、吉蔵は中仮師と呼んで批判しているのである。吉蔵は中仮師について、

初章中仮為破性病、性病若去此語亦不留、若守初章中仮者は中仮師耳。⁽³⁰⁾
として初章中仮の語に固執すべきでないことをいい、さらに、

中仮師聞仮作仮解、亦須破此仮。師云中仮師罪重、永不見仏。⁽³¹⁾

と、師法朗の言葉を引いて中仮師を批判している。また次のようにも言う。

又須破中仮者人未學三論、已懷數論之解。今聽三論又作解以安於心。既同安於心即俱是有所得、与旧何異。又過甚他人。所以然者昔既得數論旧解、今復得三論新智、即更加一見。師云、此是足載耳。可謂、學弥広倒弥多。而經論意在息心達本源。故号為沙門。又息之以至於無息矣。(大正四二、二七中—下)

したがって、吉藏と同学の慧均が、初章中仮義を重要視して、それを力説する限りは、慧均自身、師法朗や吉藏の中仮師批判を知っていたであろうし、また同学とは言っても、法朗門下に入る以前に數・論、すなわち、毘曇や成実等を久しく学んでおり、ともすると吉藏の破斥の対象となることを充分考えてのことであつたと思われる。慧均は、一家ある時中仮義の人を破して、長干、禪衆を中仮師だと言つて非難するが、必ずしも一概にそうとばかりは言えない。ただ今時同聴の者の中で意を解らない者が中仮の義をなすそれがいけないのであつて、若し意を解らぬ限りは、中仮義だけでなく中義を成ずるものであつても破すべきではないか。

と述べているのである。⁽³²⁾これによつて、慧均は長干、禪衆等の説を全的ではなくとも認めようとする立場が窺える。それは、現行本の本書を見る限りは、中仮師の呼称は全く見られないし、また中仮師批判の文もない。これは、同じ法朗門下ではあるが、両者の立場の相違、性格の違いを示している。しかし、慧均には、初章中仮義の真意を習得しているという自負の念が感じられるし、吉藏が『三論玄義』の最後で、

又中仮師云、非有非無為中、而有而無為仮也。(岩波本一八八頁)

として、これを排しているごとくであるが、慧均もこれについては、

非有非無即兩去即是斷、而有而無兩来只是常、此是斷常二見、何謂中仮也。故一家旧云兩去不名中、兩来不成仮也。⁽⁵⁴⁾

と一家の旧言を引いて破しているのである。また、先に挙げた就縁仮、隨縁仮等の四仮を説く最後においても、此四仮義若了教之者不須四仮、未得悟之者用之也。⁽⁵⁵⁾

と言っている。さらに積極的に初章中仮義の得失を述べて次のように言う。

若迷中或仮即有五失。一失諸法不二成義、二失諸仮名成性実、三失諸法相待成自性、四失諸法皆空成性有、五失中道成辺見。若人久修方便了非有非無之道、六識所行処知有是不有、無是不無、非有非無不二、始是至道。……

即解中識仮還有五得、对前失、一解諸法不二也、二知諸法仮名也、三解諸法相待也、四悟諸法皆空、五見於中道也。⁽⁵⁶⁾

以上のように、同学の慧均と吉蔵には明確な主張の相違が見出されるのであるが、それが、何に起因したものであったか。

まず両者の習学の過程の相違が考えられる。慧均は、先に述べたように、法朗に受学する以前に、久しく『成実論』等を研讀し、その後の中觀仏教を学んだのであり、興皇門下に入るまでには、当時の学界の事情や三論以外の教学をも充分に理解していたであろうし、広い視野を有していたと思われる。したがって、法朗の講説を聴いた当初は、これまで学んで来たものとは全く異なる学説に触れ、驚きかつ疑問を拘いたようではあるが、しかし慧均には公平な立場でもって素直にその説を聴き、理解することが可能であったとも考えられる。後に、三論の伝統説を理解し習得したという、その自負の念をもって力説している根幹は、初章中仮義を始めとして、すべて師法朗の言として述べるのであるが、吉蔵にみられるような独自の理論的展開はみられない。慧均にすれば、あくまで法朗の真意を、三論の伝統説を誤りなく伝えようとしているとも受け取れる。

一方、吉蔵は七歳の時に法朗について出家して以来、三論の教学を専らとしており、その意味で興皇門下の正統派と言えるものである。それだけに、吉蔵の意識としては、三論学の伝統を重んじると共に、その正統性を強調する面がかなり強く、それは彼の学風にも良く現われている。他教学との対抗上、常に学説の理論的不備を補う努力をし、伝統説を發展、展開していることは、それを物語るものであろう。同じ三論学派内における中仮義解釈をめぐる、師法朗の説と異なった、いわゆる中仮師と呼ばれる人々に対する批判、また先引の「已に数・論を学び、そして今三論の新智を得て、更に一見を加う云云」として、三論学出身外の人々に対する批判、さらに「異三論師」⁽⁵⁷⁾として、摂嶺相承以外の三論学者に対する破斥など、その意識と自負が明らかに窺われる。吉蔵が三論教学における伝統説であり、最も根本的立場とも言える初章中仮義を、著作の前面に押し出してあまり宣説しなかったのは、当時の学派内外において盛んに中仮義が説かれていた事情、また長干や禪衆と法朗の説が相違していたことなどに依るとも考えられ、自己の正統性及び独自性を發揮する上において、また彼の博学才智を以てすれば、恐らく初章中仮義を、伝統説そのままの形で祖述することは出来得なかったとも思われる。それが、初章中仮義の根本構造、すなわち、初章に立脚した、その發展的学説としての初章二諦義とも言うべき約教二諦説の展開となったのではなかったかと推察されるのである。吉蔵独自の思想的展開とされる於教二諦や四重の二諦等の重層的構造は、単複中仮義の複義に単複中仮義を論じるに對比しても明瞭である。⁽⁵⁸⁾そこに、吉蔵の独自性が見出されるであろうし、根本的に慧均の立場と相違する点でもあろう。学説上は、両者共ほとんど近似しているが、微妙なところで差違が見られるのは、三論学派内における両者の立場の相違を示すものであると考えられる。⁽⁵⁹⁾慧均の説く「初章中仮義」の詳細は、次節で論述する。

五、結語

以上、『大乘四論玄義記』の構成と、作者及び本書の基本的立場を、吉蔵との対比において論じたのであるが、特

に道宣の伝述によって、三論教学における初章中仮義が、単に慧均、吉藏のみに留まらず、伝統的かつ基本的な教理学説として、法朗の門下及びそれに続く人々によって継承され講究されたということを、客観的に知り得たと思う。

また従来、吉藏の著作によって研究され、解明されて来た三論教学というものに対しても、幾分なりとも、新しい視座と内容とを加え得たのではなかろうか。本書に説かれる各義科についても、吉藏との比較研究によって、一層明確になるであろう。また本書における経論学説の引用や特殊な用語例、また『大乘玄論』との関係等は、稿を改めて論じたい。

第三節 三論教学における初章中仮義

一、問題の所在

三論教学の特色は、嘉祥大師吉藏の著作を通して種々に論じられ指摘されているが、その思想及び教学成立上の第一の特徴は、南北朝の諸学説、主として成実学派の考え方の批判を媒介として、三論学説の伝統的解釈を敷衍徹底せしめることにおいて果たされたこと。他学派の批判超克を媒介とした故に、その展開は重層性を有し、それが空観の融通無礙なる性格を遺憾なく発揮していることである。このような性格は、彼の名著『中観論疏』にみられる八不中道の解釈において最も端的に、しかも精細に示されている。⁽⁶⁾八不各々の解釈から八不による三種中道の釈明は、他学派に対しても、また三論学説としても、最も徹底した理論と趣旨とを闡明しているが、それは吉藏自らの言を借りずとも、長年月にわたる研鑽と思索によって成されたものであることは論を俟たない。特に他学派、中でも成実学派に対しては、於教の二諦をはじめとして種々に言及されるごとく、実体観を否定して空観の上に見直したことが、あくまで因縁相待に立脚地を置いたことが従来指摘され、それは終始一貫する立場である。また三論学説の歴史的展開の中

において培われた面も見逃すことは出来ない。それは、いわゆる摂嶺相承の伝統的解釈、及び三論学派内における論義の継承発展ないし吸収活用的一面である。その点で最も注目されるのは中・仮の概念である。従来は、ややもすると八不中道、二諦中道等と言われて、「中」が強調される傾向にあるが、他面「仮」の思想を巧みに活用して論理の正確を期したことを見落してはなるまい。成実学派によって追求されて来た中・仮の考え方を継承しながらも、因縁相待の基本的立場からの転換を行ない、三論独自の論理的基盤をなしたのが「初章」であり「中仮義」である。従来は四重の二諦や三種中道等の成果の面に特色を探る主眼が置かれ、この初章中仮義が論じられることもなく、従って三論教学の特色として数えられることもなかった。ただし、早くは常盤大定博士の「大乘世界観の基調としての仮」において注目され、また最近では横超慧日博士が『大乘四論玄義』の「初章中仮義」の発見紹介をされるに及んで、その三論教学における重要性が示唆された。⁽⁶³⁾そして平井俊榮博士によって、吉蔵の約教二諦説の基本構造として「初章」が重要な意義を有していることが指摘されるに至った。⁽⁶⁴⁾この点につき従来あまり注意されることもなかった第一の理由は、資料の欠如であり、また吉蔵においては、自家薬籠中のものとして、ことさら解釈しなかったことにも依る。それは吉蔵や師である法朗が、中仮義に滞る人々を中仮師と称して批判したことにも関係があらう。しかし客観的に見た場合、この批判が逆に注意されるべき点である。三論教学が他学派の批判超克に依って成立していることからして、中仮師も例外ではない。特に中仮師は三論学派内で問題となったわけで、吉蔵は成実学派等のごとく明確な形で批判し釈明することはないが、それだけに批判の言鋒は鋭い。常盤博士は前掲論文において「三論家の論理の頗る明細を極むるに至ったのは、この中仮師との間の論議が重要な機縁を作して居るのである」と言われる。確かに三種中道や二諦説等にもみられる重層的発展的構造釈明は、後述する中仮義の発展的性格、その追求に依るところが大きいと思われる。法朗や吉蔵が批判したのは、中仮に滞る中仮師を批判したのであって、中仮義を全く否定し去ったのではない。その意義を充分に認め、それを深化し徹底して、自己の論理の中に活用して、三論教学を体系的に樹立する方法としたのが吉蔵である。

以上の視点から、三論教学における初章中仮義の意義を探ろうとするのが本論の目的である。前節では慧均の『四論玄義』について論じ、初章中仮義の問題にも触れた。⁽⁶⁵⁾しかし資料の欠如もあって十分な論証も出来ず、従って初章中仮義の内容についても意を尽くすことが出来なかった。最近、現行本において欠巻となっている『四論玄義』の「初章中仮義」を、大谷大学の三桐慈海氏の好意により提供を受けて披見する機会を得た。⁽⁶⁶⁾これに因み、前節の不備を補う意味からも、この資料を中心として論じることにはしたいと思う。また、この初章中仮義は三論教学の基本理論であり、本節はそれを初めて開示する意味もあるので、慧均の論述を忠実に解釈することに努めたい。

二、三論教学における意義

三論教学の中心的教義として破邪顕正、真俗二諦論、八不中道観などが挙げられるが、結局のところ空観を実証せしめ無名相の世界に悟入せしめることを目的とする。つまり、無所得に通達せしめ、中道を開顕することにある。しかるに無名相の世界、諸法実相は言忘慮絶であり、空即中道の深義を説明するには、何らかの手段、媒介を必要とする。そこにおいて着目されたのが「仮」の概念である。仮の思想はインド及び中国仏教における重要な概念であり諸経論に言及されるが、因縁仮和合等の用法のごとく、仮に立てられた存在を、その活らきの側面から捉えた用法が多いようであり、主としてこの用法が中国に伝えられたものとされる。中国においては、特に『成実論』の翻訳以来、いわゆる成実学派の人々によって南北朝時代に論義され追求されたことは周知のことである。しかし代表的な因成・相続・相待の三仮説にみられるごとく、具象界が因縁仮和合によって成り立ち、一時的かつ相待的なもので実体でないことを意味しながらも、現前の存在物たる何ものかが存するという立場である。つまり、実体観を脱し切っていない。当時の仮説が詳細に分類されて論じられ、しかも具象界の分析に意を用いていたことは慧遠の『大乘義章』の仮名義を見ても明らかである。⁽⁶⁸⁾成実学派の人々による三仮説、それと二諦との関連において展開された三種中道説

は、三論教学成立に大きな影響を与えたが、それらは実体観の上に立てられたものであり、それを空観の上に意義づけ、定性なきも名を仮りて立てた諸法、との仮の意味を、仮の原初的意味である「教説」の意に転じて、空の活らき（用）を仮と見て縦横に活用したのが三論である。それは『中論』の偈を、吉蔵は「次に中仮義に就いて釈さば、因縁所生法は此れ世諦を牒するなり。我説即是空は第一義諦を明かすなり。亦為是仮名は、上の二諦は並に皆是れ仮なるを釈す。……亦是中道義は、空有は仮名なるを説くは中道を表わさんが為なり」と釈明することに依つて明らかであり、中道を開顯せんがための方便仮説として二諦も展開されることを示す。しかも、この解釈を吉蔵は「中仮の義に就いて釈せば」と言っている。つまり、二諦は「仮」の活用として把握されよう。このことは、八不偈の解釈において、八不を「教説」として解釈し、その教の体を二諦と定める点にも端的に示される。また八不を釈すのに二段に分けて講釈し、第一段を初牒の八不とし、後段を重牒の八不とするが、この次第と再出につき、次のように説明しているのが注意される。

初標八不明中実義。次牒八不明中仮義。初明中実者、域一切大小内外、有所得人心之所行、皆是生滅断常一異来出、障中道正観、故当命初宜須洗之、……所以名之為中実者、計有如此生滅断常悉是虚妄、实無此顛倒横謂生滅断常、故名為実。以横謂有此生滅断常、故是偏邪。無如此生滅断常故名為中。所以初牒八不明中実義。次重牒八不明中仮者、既破洗有所得生滅断常、畢竟無遺、始得并仮名。因縁二諦、此仮名因縁二諦、能通不二中道、故是中仮義具足。（『中観論疏』卷二末、大正四二、三二上—中）

これを要約すると、縦列的に生滅断常等の八計ありとする顛倒横謂の破洗を「実」といい、並列的に生滅断常等の八計ありとする偏邪の破洗を「中」と名づくというもので、この中実の義によつて生滅断常等の有所得が破洗されて、初めて仮名因縁の二諦（仮）について并じ得るが、この仮名因縁の二諦の建立こそが三論の意とするところ、基本となる点である。それが不二中道（中）につながり、ここに中仮としての意義が成立するというものである。これをさらに敷衍して、

前標八不、即是假前中義、未弁於假前、破此性生滅有無不可得、故言非有非無稱為中道。次重牒八不得弁而有而無、而有而無即是假說有無、名中後假。假有無豈是有無、假有無非有非無、名為中道、謂假後中。故再牒八不義乃円備、又初牒八不是破無不円、後重牒八不申無不備。(同卷二末、大正四二、三三二中)

と八不解釈の次第構成に対して教學上よりの意義づけをしている。ここに示される仮前中とは、前引の中実の義に相當し、中後假は、仮名因縁の二諦の建立を意味する。そして假後中は、仮名因縁の二諦を媒介とする不二中道の開示である。生滅斷常等の八計に対して非有非無と説き、中道であるとするのは、空性の徹底である。その上で而有而無と弁じることが、空に立脚した方便假説である。その方便假説の有無なれば、有にも非ず無にも非ず中道なりという仮の巧みな活用を明瞭に見る。仮前中等の語によって示される「中」「仮」は、名は同じであるが、その内容を異にするものであり、空と仮と中との關係交渉、特に中と仮との相互交渉が追求され、理論上の根本に据えられて、自説の構成展開に活かされていることを示す。

このように『中論』四諦品の十八偈を契機として三論學派において中と仮との詳細な論義が展開される。各々の意義については、四中・四仮として中仮の種々相が示され、両者の關係交渉については、疎密、横豎、単複、双隻等に約して論じられる。それは成実學派による三仮、三中説を批判超克する必要性にも依るが、また三論の根本義にかかわるものであり、教學形成の基盤となる事柄であつたからとも言えよう。その根幹となる空性、すなわち、因縁法無性の趣旨を最も端的に表現し、また他學派との相違を弁明する標準としたのが「初章の語」と呼ばれるものである。それはまた「中仮の語」と称されるのは、因縁假説の有無を明らかにし、中道を開顯するものに他ならないからである。また他學派を対破する意味も含められる。したがって二諦説とも直接的に結びつくが、「初章」を根本として三論教學における中と仮とが明瞭になされ、二諦中道や三種中道を成立せしめる理論的標準となるものである。さらに教説としての二諦論や三種中道説の展開のみならず、すでに見たごとく一論の構成や諸義の解釈においても、中と仮との具足成立が根底に据えられていることを知る。それは吉藏が八不中道を釈明する最後において、結局は「一中一

「仮」を成立せんがためであると結論していることによっても知り得る。すなわち、

次結束之、雖有四種中仮、合但成一、中一仮、非真俗為體、故名為中、真俗為用、故稱為仮。(同卷二上、大正四二、二七上)

と言うのがそれである。ただ注意されるべきは、因縁仮名の二諦のごとく、仮の原初的意味の活用、つまり、仮の思想的活用の場合と而有而無を仮とし、非有非無を中と規定した場合とは、その中・仮の意義内容は相違してくる。というのは、一旦説示された中と仮とは、共に教説の範疇に入ってしまうからである。したがってその場合の中と仮とは、あくまで方便仮説の中仮であつて、二諦説と同様、究極のところは破せられねばならない。その辺のところは微妙であり、歴史的にはいわゆる中仮師との論争の発端ではなからうか。以下は『四論玄義』巻一「初章中仮義」の内容に入る。

三、初章及び中仮の概念

(一) 第一明初章

(1) 総論

初章については従来論じられたところもあり、筆者もかつて触れたのであるが、吉藏、慧均の説明を取りまとめておきたい。

初章につき慧均は次のように言う。

夫初章者、總攝經論始終大意、彈斥古今成論(毘地撰)等有得之失、顯三(四)論無得大乘之得也。(写本、一右、カッコ内は傍註、以下同)

つまり、初章とは諸経論の根本主旨をしめくくったものであり、それはまた直接的には成実をはじめとする毘曇、地論、摂論等の学派の有所得の過失を破斥し、同時に三論無所得の立場を顕示せんとするものである。初章が自（三論）と他（成実等）との相異を示す標準とされる所以である。したがってまた、

学之得意、真可謂是入道之龍津、得理之眼目、……若明了初章、則二諦・境智・仏性・二河・感應等衆義、易可解也。（同）

とも言われる。初章の真意を明瞭に了解するならば、それは仏教の根本義、すなわち、中道に入るための最大かつ最善の方法であり、理、すなわち、諸法実相、無所得空觀を習得する要諦であるというのである。それゆえに吉蔵も『二諦章』において、

初章者学者章門之初、故云初章。（大正四五、八九中）

と説明する。初章を以て三論教学の根本とし、また仏法の真義に悟入せんがための基礎出発点であるとの意味である。初章の語には広略二種が存する。まず「略の初章」とは次のようである。

若言有非有故有、有是不有有也。

亦言他、有有可有、有是有故有、今有不可有、有是不有有也。（一左）

（若し有は有に非ざるが故の有と言わば、有は是れ不有が有なり。亦た他は有の有なるべき有れば、有は是れ有なるが故の有、今は有は有なるべからず、有は是れ不有が有と言うなり。）

というものであるが、略とは要するに、最も基本的な、との意味で、有についてのみ表現したものである。有無の相對を論じるに先立ち、物事あるいは存在のあり方の本質的な理解を端的に示したものであり、最初の「有は是れ不有が有」というのが三論の立場である。これを基準として次に他（成実学派等）との相違を言う。この略の初章が、三論学派の立場を表示し、そして他との相違を弁じる基本である。これを敷衍展開して「広の初章」が弁じられる。

(1) イ、若有是可有、無是可無、無是可無則不由有故無、有是可有則不由無故有也。

口、若有不可有、若無不可無、無不可無、由有故無、有不可有、由無故有也。

(2) イ、若不由無故有、不由有故無、不由有故無、無是自無、不由無故有、有是自有也。

口、若由無故有、由有故無、由有故無、無不自無、由無故有、有不自有也。

(3) イ、若有是自有、無是自無、無是自無、無非有無、有是自有、有非無有也。

口、若有非自有、無非自無、無非自無、無是有無、有非自有、有是無有也。

(4) イ、若有非無有、無非有無、無非有無、無是無故無、有非無有、有是有故有也。

口、若有是有無、無是有無、無是有無、無是不無無、有是無有、有是不有有也。(二右—二右)

これは、始めの略語を順次に解きほぐして釈明したものであり、イに相当するのが、有無を因縁相待の上に理解せずに、これを独立した有無とする立場を示したもので、この有無は自有自無である。つまり本性として有であり無であるとの意味となり、すなわち、性実の見であり実体観である。これに対し口に示されるのが、因縁相待の上に有無を把握して無自性なることを示す。この場合の有無は自有自無に対し仮有仮無という意味が内在する。つまり仮名観である。したがってここでは他と今との語は用いられていないが、前者は成実学派等の立場を指し、後者は三論学派の立場である。この点を慧均は「具に性と仮とを明かす、故に是れ複なり」といい、略の初章において「今は有の有なるべからず、有は是れ不有が有なり」と直接的に結語を出したのを指して、「直に仮、辺に約す、故に是れ単なり」と説明する。そして「今亦た人間うも、人は何物の語を是れ初章と為し、当に是れ中仮と為すかを知らず」と述べて、問答の形式を以て釈明する。

(2) 初章の典拠

先ず、初章なる言葉がいずれの経文に由来するものであるかにつき、慧均は『華嚴經』の文を挙げている。

華嚴經第十九、十地品、歡喜地、解脫月菩薩、請說十地文言、譬如(諸文字、皆撰在初章、諸仏功德智、十地為根

本、故一家相伝云、所有経尽皆入初章所撰、初章為本、無有一字不入初章者、如是仏子、十地者一切仏法之根本、菩薩具足行是十地、得一切智慧。(二右—二左)

引用の経文は、仏駄跋陀羅訳の六十卷華嚴の文であり、大正藏経では卷第二三であるが宮内庁本は卷一九に相当している。カッコ内の文は、行間に書き込まれているもので、解脱月菩薩の偈の一文である。一家相伝に云く文は、「所有経尽皆入初章所撰」であらう。それ以下は、偈説の前の経文に一致する。これに対し吉蔵は『二諦章』において、

此語出十地経第一卷、明一切文字皆初章所撰、今亦爾、初章通一切法、何者、有無作既然、一切法亦例此作、故知、初章通一切法也。(大正四五、八九中)

として菩提流支訳の『十地経論』(大正二六、一二九下)を指示している。『華嚴経』において、一切の文字は初章に撰せられるとの譬のごとく、十地を以て一切仏法の根本となし、菩薩は具足して是の十地を行じて、能く一切の智慧を得るのであるとすることく、前出の命題を初章と名づけ、三論教学の基礎出发点とするとの意味を表わし、さらに一切法に通じるものとなした。それゆえに、三論を学ぶ者は、まず須らくこの語を得べしとされる。そして諸文字は初章を根本とするというにつき、さらに経文を引いて説明する。

(別釈初章意、又) 大経文字品、迦葉問、云何如來說字根本、仏言、初説半字以為根本、持諸識記異論呪術文章諸陰界入実法、凡夫之人学是字本、然後能知是法非法。以此元初根本呪術文章、類此以為初章。(二左)

というもので、経文は南本『涅槃経』卷八の文字品(大正一二、六五三下)の一文である。その元初根本の呪術文章の意に類して初章というのであるとする。しかるにその字の根本は十四音であり、十四音の最初の阿字に寄せて初章の意義を釈明する。すなわち、

此根本即是十四、十四音名以阿字為初、阿字義即是不壞不流無作。(同)

というのは、『涅槃経』に基づく説明である。『涅槃経』においては、十四音各々につき諸義を含ましめて説明をしているが、その最初の短阿の説明に依つたものである。この十四音の経説に基づき、南北朝から隋唐にかけて、種々の

解釈がなされたことは、『四論玄義』に「十四音義」が存することによって知られる。また『大品經』⁽⁶⁾を引いて、四十二字門の最初が阿字であること、その義は初不生にして一切言義の根本であり、出生方等の言句、大小乘無量無辺の義も、終にはただこの一字に帰せられるとする。さらに『般若經』の「菩薩句義名為無句義」の文を引いて、これが無得無住の語であることを言って、自己の立場に次第に導いて行く。そして最後に関中の旧語である「不住表其始、無得結其終也」を引いて、諸經論の根本趣旨を不住無得に求め、初章の意義も、畢竟不住無得の語であるとの帰結を出す。つまり、初章の語で言うところの不有が有、不無が無は、無生の生の觀に入ることに他ならず、すなわち、阿字の義たる一切法無生を顯すものであり、以上の意味から初章と名づけることが出来るとする（三右―左の要約）。初章とは初学者の章門の意味であり、また初命の章との意味でもある。

初章の語の直接的な典拠は、『華嚴經』十地品あるいは『十地經論』であるが、そこでは諸文字の根本を初章とするにつき、『涅槃經』『大品經』等に依って、さらにその意味を明確にさせ、三論の立場に導いて行つたものと言える。

(3) 初章と中仮

以上が初章の基本的内容と出処に関する説明であるが、『涅槃經』における十四音を以て字の根本とする説は半字の義によるものであり、煩惱言説の本とする意味である。⁽⁷⁾したがって十四音の阿字の義に寄せて初章を釈明しているから、初章とは半字にして小乗なるべしとの批難が予想される。これに対して本書では次のように釈明している。

若明初止（心）初住、不明其出生具足、可是半字小乘、今成中仮故、具足半之与満、大小両乘、故八重之意開、

釈大小乗終宗也。（三左）

つまり、広の初章において(1)から(4)にわたる四つの相對によつて、有と無とに対するイとロとの二つの見方、考え方を示している故に八重の意を開くと言つたもので、イの立場のみであるならば初止初住の半字小乗と言えるが、ロの立場、無得無住の三論大乘の立場をも明かすが故に、大小乗の終宗を釈すと言うものである。しかも「今は中仮を

成ずるが故に半満、大小兩乘を具足す」というが、初章の語によつて言わんとするところ、すなわち、中と仮との成立を意味する。先にも述べたごとく、初章の語は、先に実体観による有無の理解を提示し、それに対し無所得空觀の立場を端的に表現したものであり、その意味するところは、実体觀を転じて、因縁相待の立場を理解せしめんとすることにある。そしてそれを根本として究極は中道正觀に導入せんとするものである。換言すれば、自性を転じて無自性に帰するにある。この点を本書では次のごとく説明する。

今初章之說、本欲令人中也、何者他有有自有、此有是有有、有則守其自性、無亦始如斯、以其住自性故、則不轉、不轉故則不變、不變故則不達、不達故不通、不通故不得入中道也。(三左—四右)

この説明によつても、初章語のねらいは中道の開示悟入にあることが明白である。しかるに他者の言うところの有なるが有とは自有であり、それは自性の有、本性として有との意味であり、無も同様である。自性有なるが故に、轉變、通達の義は成就せず、よつて中道に入ることも不可能となる。しかも有無の相即による中道の成立は、仮を媒介として可能である。というのは、不可言不可思惟の無名相の世界であるから、向下的に仮の施設が要請され、それによつて中道の開示も成就されるからである。前説の他の立場とは全く逆に、本書の立場は次のようである。

今明、有不可有、有是不有有、無不可無、無是不無無、不有有則不自、不無無亦不自、以不自故則轉、轉故則變、變故達、達故則通、通故則得入於中道、故言非有非無入於中道。(四右)

初章の語そのものには中の思想も仮の思想も表面に示されてはいない。しかるに、ここに到つて、ようやく初章と中仮との關係が明示される。次のごとくである。

既言從初章入中者、亦從中復出假、從非有非無之中、起而有而無是假、此是初章中假語、即是本末体用之說。

(同)

初章の語は、緣生法無性を示すものであり、その徹底具体化が中道である。その中より仮を出すとは、非有非無の中道に裏づけられた有無の假説を意味する。また緣生法無性とは換言すれば空性であるから、空性に裏づけられた中

と仮との定立である。それは、『中論』における空・仮・中の相即に還元されよう。中が本・体であり仮が末・用である。不有が有―不自有―非有が有―非有となり無も同様に推考される。この中と仮との成立において最も肝心なところは、空性を基盤として論じられる点であろう。つまり、言語的表現は、成実等の所立と相違はないが、その根本的立場が異なるということである。したがって本書においても、仮説の有無も、畢竟空の有無であることが注意されている。⁽⁷⁸⁾

以上において、初章と中・仮との基本的な相関が明らかとなったが、さらに初章中仮を立てる意義につき釈明する。まず一家の旧語を引いて、中と仮との意味を明らかにする。

一家有時云、中者尽性也、仮者釈仏経。(五左)

尽性とは、他が明かすところの有は塊然の有であり、無は閭虚の無であるから、これがために非有非無と言って、有を除き無を除く。この場合の有無は、有無と名づけることも出来ないから、強いて名づけて中となすというものである。つまり、非有非無と説いて、彼らの有無の見を除き、仮に中と説くもので、自性の有無を尽くすとの意味である。⁽⁷⁹⁾ また仮名は経を釈すとは、人が経を疑って邪に有無を説くことに対し、この疑を釈せんが為に、仏経の有無は、すなわち、而有而無にして仮説の有無であることを言わんとする。⁽⁸⁰⁾ つまり、仮は、経の本旨を釈すものとの意味である。この中と仮との説明は、初章の根本義、その目的を展開させたものであり、初章を離れるものではない。よって上述の初章と中仮の意義を要約したものととして「動執生疑」と「破執除疑」なる言葉が挙げられる。動執生疑とは、性の有無への執着を揺動せしめて、性の有無を疑わしむる、というものであり、これが初章のねらいである。次の破執除疑とは、その上に立って性の有無を否定して非有非無となし、仮に中と説き、その執着を破し、有無は畢竟仮有仮無なることを言つて、その疑を除くというものである。これが中・仮のねらいである。⁽⁸¹⁾ これによつて初章の意義が充分に果たされることになる。これを次のように言う。

前須通□作初章、揺動其迷執、令生疑、若其動執不定心、則因此得說中仮除淨也。(七右)

そして、動執生疑の具体的な対象として成実学派の考え方そのものを挙げてさらに釈明する。

成実論等明十一〔二〕仮十一実法為有、四句絶真理為無、故開善云、俗諦非有非無而是有也、真諦非有非無而無也、如斯執鏗然、如漆染難除、如拔木直拔終不出、必須揺動方乃得拔出、故前説不有有等句、揺動彼執、亦動彼執即為説中仮令生疑、因此故重説中仮、破其執除疑淨、故一家云初章亦是開路義、如大王欲遊行、則前開路、必令清淨、然後大王方得出遊、今明義亦然、前破除壅塞、然後始得申摩訶衍正義也。（七右―左）

この説明によって明らかなく、直接的には成実学派の有無説の批判を媒介として三論学派の立場が明らかにされるが、成実学派に止まらず、周到な配慮のもとに初章中仮義が立てられていることを知る。それは、すべての迷執を破洗して、大小乗を貫通する仏法の根源的基礎を闡明せんとするものであり、初章と名づけられた所以が理解されよう。⁽⁸³⁾したがって初章中仮の本来的意義を徹底させるならば、初章による中仮の定立は、あくまで他に対して、つまり、対縁の仮説であって、究極の目的ではないから、その中仮を聞いて中仮の解をなし、中仮に執着するならば、結局は繫縛に陥ってしまい、そのような中仮はさらに破せられねばならない。吉蔵や師法朗の中仮師批判は、このことを意味する。本書においても、

一家有時破中仮義人、謂破長干禪衆等為中仮師、未必一向、爾只今時同聴者、不解意即作中仮義、成中義、亦須破洗也。（七左）

と警告を発している。一家が中仮義を宣説する人を破すのは、単に長干寺智弁や禪衆寺慧勇のみならずして、現に自分と同聴の者であっても、その真意を理解せずに初章中仮義を説いて、中道の義を成立させるならば、それもまた破洗の対象としなければならないとの意である。

以上によって、初章についての総括的な釈明は終る。次には、その根本的な理論構造、初章の真意を前提として、中と仮との意義をさらに明らかにする。

(二) 第二弁中仮

(1) 従來說と中仮語

先に触れたごとく、三論教学としての八不中道や二諦中道説が、直接的には成実学派の所説を批判し、それを媒介としたごとく、初章中仮の宣説も、従來說に対する明確な差違を示し、その上で三論としての中・仮を成立せんとする歴史的な要請があったことは否定出来ない。初章の語の設定も、元来三論の主旨を、根本的立場を示すものとして考究されたものであろうが、具体的には、他の中・仮に対して、自の中・仮を成立せしめんがためであったと思われる。その事情を物語るごとく、中仮義を弁じるに際して、始めに成実学派等の中・仮の説を論述している。第二弁中仮義の冒頭では、

中仮者、且前出成論等中仮也、但彼大小乘説不同、小乘明三中、真・俗・合三中也、三仮者、因成・相續・相待仮、如八不義中説也。大乘則名・受・法三仮也。(八右)

としている。成実学派の三中・三仮については、「八不義中に説くが如し」として再説を避けているが、この八不義とは、現在『大乘玄論』巻第二に収められている「八不義」であることは、第一部第四章第一節で論証したごとくである。またこの三中・三仮の所説についても、すでに論じられているので、ここでは省略し、大乘で説くところの名・受・法の三仮について述べたい。

この三仮説は、『大品般若』⁽⁸⁶⁾『仁王般若』⁽⁸⁶⁾『大智度論』⁽⁸⁷⁾に説かれるものであり、『智度論』に依れば、色等の法を法波羅聶提、五衆和合の故に衆生あり、根茎和合を樹と名づくるごときを受波羅聶提、これらの名字を用いて二の法相を取るを名波羅聶提というものである。波羅聶提は *prajñapti* の音写語であり、仮施設と説明されている。この三仮説についても南北朝の仏教学者間で解釈の不同があったごとくであり、本書では六家の解釈を挙げている。このことは、『成実論』に基づく三仮説と共に、『大品経』等の仮名義もまた種々に論じられ追求されたことを示している。

第一家は、北方師の説とされるもので次のごとくである。

一 北方師云、受仮者、總含多法、故名為受、受仮名法聚集、而成故曰受仮也。自体名法、法体虚集、故言法仮也。顯法曰名仮、依法依想、仮以施設、故曰名仮也。（八左）

この説の特徴は、法を自体成就のものと理解している点で、その立場より三仮を説明することにある。しかし色等の法を自体と見ることは、実体觀に立脚しており、法のあり様を分類して三仮としたに過ぎない。

第二家は、冶城寺通（あるいは道か）法師の説である。

二 冶城寺通法師云、非衆生数外法、名為法仮、衆生数内法、名為受仮、名字通内外二法、無不有名字、是名為名仮也。以衆生数有領受之義故、是受其体不実、故称仮。非衆生数外法、直是外法物、無領受義故、是法其体無実、故是仮也。名不内外中間、故是名仮也。（八左—九右）

前説に比して、法を衆生数の内外に分ち、仮とする理由づけを行なっている点が注目されるが、名受二仮はともかくとして、外法物は領受の義なきも、その法は無実として仮とする点は不明確である。

第三家は、慧暢法師の説である。

三 慧暢法師云、凡是因法為法仮、果法為受仮、因果有其名字、是名仮。因法者、凡一切因、如梁椽為因、舍為果、受因成故是受仮、因果名字不実、故是名仮也。（九右）

法仮受仮を因と果に配当しているが、因法を凡そ一切の因と説明し、梁椽を因とすれば舍を果とするが如しとは、存在物の因果關係を明かし、仮和合の一時的、相待的なことを示すが、結局は現前の存在物を認めた上での所論である。

第四家は招提寺慧琰の説である。

四 招提琰法師云、依第一復次、五陰是法仮、人是受仮、人法是復有名字、呼為名仮。五陰对人故是法、其体是虚而不実、故是仮、人受五陰所成、故称受、其体不実故是仮、人法通有名字、故云名仮、此不内外中間、故是仮也。

（九右—左）

この説は、先の第二家の説を受けたごとくである。第一の復次に依るとは先述の『智度論』卷四一の所説中の最初の説明を指す。この説明は明確であり、人法二空の立場によるものであるが、五陰によって人ありということに明らかなごとく、具象界の分析による、いわゆる析空観によるものである。

第五家は開善寺智蔵の説である。

五開善依釈論有人言後復次、解三仮義云、取細色成麁色、以為法仮、法以自体為義、既其同類相成、似有自体、故名為法仮。以四〔五〕塵成大、名為受仮、〔受〕以含受為義、此仮含受異、其所成故曰受仮、以四大成根、二大成橘梨等、名為名仮、以名字為義、既以成仮重、虛偽過甚、但有名字為名仮也。（九左）

これは、『釈論』の第二の説明に依る解釈であり、成実学派の考え方が最もよく顯れている。つまり、法を自体と解することは第一説と同様であり、五塵を以て大を成ず等の説は、五陰によって人を成ず、とするに同じく、実法とされる何ものが存することを認めた上で、存在物のあり方を仮と見るものであつて、以上の所説は、大乘経論の仮説を釈すものではあるが、『成実論』等に依る三仮説中、因成仮を根本とする考え方を前提としている。その点は特に受仮の考え方に表われている。総じて実体観の域を脱していないものである。したがって、因縁仮和合に依つて成立し、何らの永遠性がないというところに仮としての意義を認めるのであるが、仮とされる諸法は、現前の存在物として認めている立場である。

次の第六家の説は、名受法の三仮説は、因成等の三仮説に含まれるものであつて、特に別説する要はないというものであり、この二説に依らずして『成実論』の滅定品による二仮説を主張するものである。

六報恩傍〔謗〕大乘、依仁王小品等經云、諸法皆頼名成、故言名仮、諸法皆頼受得成、故言受仮、諸法悉頼法成、故言法仮。此亦何異前三仮、頼因統待三種成、故言三仮也。若爾三仮同体、所以然者、如一念色、籍名方顯成、此則名仮、無非頼心方有、故言受仮、除此二力、所余四縁力所成、皆名法仮也。……若是名受二仮並法仮、之多分即是前三仮中待仮、若是法仮、之二分即是前因統兩仮也、還反此可知耳。故成実滅定品云、仮名有二種、一因

昭合、二法和合、旧云因合仮称名受二仮、法和合仮即法仮也、報恩云、二仮随一、一仮具三仮也。(九左一〇左)

報恩の所説はさらに続くのであるが、前の五家の所説を否定して、仮名義是因成・相統・相待以上に出るものではないとし、その三仮も、因和合、法和合の二種に要約されるところのものである。三仮を同体と指摘しているが、名受法にせよ、因統待にせよ、諸法の存在の様相を各々の方面より分析分類したものであつて、別に異体があるわけではない。したがつて、その存在性を追求し、仮名義を考察したものとしては、やはり因成等の三仮説が勝れていると言える。しかし、その三仮も因仮と法仮の二仮に収撰され、しかも各々に三仮を具すと言うのは、具象界はすべて因縁仮和合であること、また一切法は法にあらざるは無しとの立場から言えるものであるが、やはり本来的には仮の存在としながらも、現前の存在物たる何ものかがある、という点を脱却していない。ただ『菩薩持地經』を引用して、法体は名相を離るることを言うのは、前説に比して一歩前進して仮の意味を考察していると言える⁽⁸⁸⁾。

以上が成実学派を中心とする六家の異説である。次に三論の立場から解釈するが、前説の非なることは明白であり、一一对する論難は加えず、結局のところ上来の説は有無斷常の二見を離れざるものであり、經論の意を得ずと批判する⁽⁸⁹⁾。第七家が本書の弁明である。

今第七無得大乘明義、無名故仮名、名是強名、強名即是名仮。無受故明受、但受是強受、強受即是受仮。無法故弁法、法是強法、強法即是法仮。三種仮名、名名仮名仮名、受仮名仮名、法仮名仮名、名受法仮畢竟求之不可得。如求覓内身頭、只見有名字不見有法、既無法即是無名、故經云、是字不住亦非不住、不内外中間、是則名受法畢竟淨也。(一一右)

強名、強受、強法なる表現によく意とするとところが現われているように思う。諸法の実相は無名相にして、畢竟不可得なるも、名相を仮りて、強いて名とし受とし法と説くものであり、決して実法としての何ものかが存するのではないとの趣旨であらう。前説の析空觀に対し体空觀に立つ。しかるに三仮を説くのは、第一には空を理解せしめんが

ために、その理解の難易に従って三仮を説くというものであり、第二には邪正二門を簡除せんがためであるという。邪正二門とは、邪心は神我、空花等を見て、名受二仮のみを理解する故に邪境とし、名受法三仮具足するを正境とするものである。したがって難易（遠近）、具不具、正邪等の両門を開くも、これは一往のことであつて、終には不二に帰すとされる。⁽⁹⁰⁾それは「仮なるが故に空であり、空なるが故に仮」だからである。仮を、存在のあり方としての方面に加えて、方便仮説としての方面に力点を置いていることが知られる。この仮に対する立場の相違、転換は、先の初章に示された基本的な考え方に連なるものである。それ故に本書において、初章の意を再説して徹底せしめ、初章に立脚した中・仮を展開して行く。

故一家相伝説、初章章者有三義、一是明義、雖開一切法、而無有纖蒙之相也。二是押義、押領諸法、如甲是押義甲領収也。三是収撰義、如序說段序事、収撰序章、正說段収撰正說章也。故一往開中仮、並収撰在初章也。（一二右）

先ず一家相伝説として、初章の章についての三義——明義・押義・収撰義——を挙げて、一往中仮を開くも、それらは並びに初章に収撰されるものであることを前置の形で述べる。この三義は、一切法の無相、無性の明、諸法を一様に領収せる押、初説は初章に収撰されとの意で、初章の語の根本義を要約したものと見えよう。しかるに初章の語によって開示される中仮は、三論の立場を宣説すると共に、傍ら地撰両論の宗及び成毘二家の義を破すためであるとされる。それは初章の三義を知らずして、有所得に落ちる故に、今重ねて明かすというものである。そして「故に一家相伝説の中仮とは」として、他と今との相對によつて、先述の初章の語を敷衍して延べる。先の初章の語として説くと、今の中仮の語として説くとは、重要な点で意義を異にするので、ほとんど同文ではあるが掲げることにする。

(1) 他。有是可有、他無是可無、無是可無、不由有故無、有是可有、不由無故有。

今。無不可無、無不可無、由有故無、有不可有、由無故有、非有非無也。

(2) 他。不由有故無、不由無故有、不由無故有、有是自有、不由有故無、無是自無也。

今由有故無、無不自無、由無故有、有不自有、故非有無也。

(3) 他。有是自有、無是自無、無是自無、無非有無、有是自有、有非無有也。

今有不自有、無不自無、無不自無、無是有無、有不自有、有是無有也。

(4) 他。有非無有、無非有無、無非有無、無是無故無、有非無有、有是有故有也。

今有是無有、無是有無、無是有無、無是不無無、有是無有、有是不有有。

不有有故非有、不無無故非無、非有非無為中、而有而無為仮、仮有不名有、仮無不名無、故是不有有、不無無也。(一二左—一三右)

以上が、中仮の語である。そして初章語との相違は、先には単に有無の了解に対する二つの立場として四種の対句を作したが、今度は、他今相對の四対をなしている点と、付点部分が付加された点である。この相違点は、初章と中仮との意義の違いを示したものであり、それは、初章の解釈で述べたところの、「動執生疑」と「破執除疑」の相違である。つまり、中仮は、対破を主とするものであり、それ故に、他に対して今を明かす対句として、その意とするところを明確にして、初章の語を述べたのである。そして最後の付点部分において、初章義に基づく中・仮を開顯して、破執除疑の基盤を設定したと言えよう。この意義と表現の上から初章と中仮とを使い分けている点は、本書の特色であり、吉藏にあつては、意義上の相違点は明解に示しているが、表現上は、初章として述べる場合も、他今相對によっている。

(2) 中仮の典拠

以上によって、初章中仮の語が示されたが、三論教学において、中・仮を論じる場合に典拠となったのは、本書によれば、次の四種が挙げられる。

(1) 『涅槃經』

①我為衆生師、初無衆生、師想非師非弟子、是中道。

②我常治衆生生死病、而無所破、非破非不破、是名中道。

③非内非外、亦内亦外、是名中道。

④非有非無、亦有亦無、是名中道。⁽⁴⁾

(2)『二夜經』

從得道夜至泥洹夜、常說中道。⁽⁵⁾

(3)『仁王般若』(趣意)

真諦俗諦、中道第一義諦。

(4)『中論』

①諸法雖無生、而有二諦也。

②因緣所生法、我說即是無、亦為是假名、即是中道也。⁽⁶⁾ (以上、一三右—左要約)

一応、この四種の経論が挙げられているが、(1)と(2)は、いずれも中道を言うものであり、その中でも『涅槃經』の③と④に仮の思想を読み取っていることと、(3)の『仁王經』の文に、中と仮とを見ている点が注意される。しかし、思想教学形成上、最も重視し、直接的な典拠としたのは、やはり『中論』四諦品の文である。本書の釈明は次のことである。

經中明中者、是一種單明中道義、故有無非有無明中仮也。亦是一往明中仮相對故、作此言章、而實無異相、只是釈成經意、明中即是仮也。(一三左—一四右)

『涅槃經』においても、『二夜經』及び『仁王經』においても、これらは、一樣に中道の義を明かすものであって、表面的に仮の思想は表われていない。しかしながら、有無斷常等の二見を離れることを中道とする向上的な立場から亦有亦無等の向下的な面の存することを觀取して、そこに仮としての活らきを見いだし、「一往中仮相對に明かす」

ものとする点、つまり「經意を釈成して」先のごとき中仮の言章を作したのである。しかるに『仁王經』の一文を中仮の典拠としたのはなぜかという点、

仁王經明真諦俗諦中道第一義諦者、真俗既非中道、第一義諦是中道者、對中明仮、真俗有無、自是仮、中道第一義、自是中、則中仮言章、自復宛然也。(二四右)

と釈明している。ここで中に対して仮を明かす、つまり、中道第一義の中に対して、真俗有無の仮を明かすというところが注意される。特に真諦と俗諦との二諦を仮とおさえ、真俗を一まとめにして扱っている点、吉藏の中仮の弁釈と考え合わせ、三論二諦説を考える場合に注意されよう。それは、根本的に中・仮の思想の上に、仮の活用として二諦説が展開されることを示唆しているからである。次には『中論』の文について、

中論云因緣法即仮名、仮名即是中道、雖無異相、而不妨即中義明仮義、故有無是仮、非有非無為中、言章分明、何時道異也。又云諸法雖無生、而有二諦、即是中仮、無生是中、二諦是仮、亦是義異而無異体也。又持地云、有無方便入非有非無、有無方便是仮、非有非無是中也。(二四右—左)

と釈明している。これによって、中と仮との相對によって弁じることの可能なること、しかも、それは經論の趣旨に矛盾せず、仏道に違わざることが弁明された。ただし忘れてはならないのは、仮を教説として把握し、その活用の意味で、一往中仮を開くという点であろう。したがって次には、なぜに中仮を明かすのであるかと問うて、

答、中仮意、亦是正釈經教、何故然、明仏赴緣説有無之仮、即是教、教得詮理、故詮非有非無中為理也。但緣執有無、住有無成病、故不知有無表非有非無理、故作此不仮破病、即得顯釈此經教表理也。(二四左)

と述べている。これは初章中仮を宣説する意を要約して説明したものであり、大意は、これに尽くされるであろう。以下は問答の形式を重ねて、諸種の疑問に答えながら中仮の義を釈明し、中仮義の展開へと導いて行く。

四、中仮の諸相

(一) 仮法について

(1) 仮実義

仮法と実法とに關して、中国南北朝を通じ様々に論じられ、考究されたことは、前にも少しく触れたところであるが、この二法を立てて存在のあり方、様相を把握しようとする考え方は、実体観あるいは析空觀を前提としている。つまり、諸法はすべて因縁仮和合の存在ではあるが、現前の存在物は実有として認め、また、諸法を構成する実体としての要素が存するという立場である。したがって特に成実學派の人々においては、実法とは何か、仮法とは何かという問題提起がなされ、具体的に数え上げることがなされた。それが十二仮十一実法とか三仮七実とか称されるもので、前者はアビダルマ的な単なる分類ではあるが、仮法を四大・五根・衆生・井・河の十二とし、実法を五塵・四無為・心・無作の十一とした。仮法とされ実法とされる存在は、これに限られるものではないと思われるが、この十二仮十一実法を有なる存在として代表せしめたのである。つまり、仮法としての有と実法としての有である。また三仮七実、開善寺智藏の説とされるが、三仮は、因成・相續・相待の三であり、諸法は因縁より成り立つており、前後の相續から時間的にその存在が知られ、また彼此の相待によつて空間的にもその存在が知られるが、すべて実体的な永遠性はないという意味である。つまり、仮法としての有を、この三種にまとめたものである。これに対して、五塵と心と無作とは実法として立て、三仮の範疇から除いている。この二説共に『成実論』の所説に依拠したものであるが、その三仮説の出発点は因成仮であり、その説明を見るに、「四微を以て柱を成じ、五陰は人を成ず」等のごとく、実法としての基本的存在を認めた上での所論であることは明らかであり、それ故に、第三に相待仮を立てながらも、七種の実法を数えている。このことは、空觀の徹底ということから言えば、なお至らざる点を残していると言えよう。

しかし、仮実相對の考え方は、当時、大方の認めるところであり、二諦説にしても、また八不の問題、体の有無等にしても、仮実相對において論じられていたことは事実であり、⁽⁹⁵⁾『成実論』に依る開善等の説に対して、すでに述べたところの『般若經』等に依る名・受・法の三仮説が説かれたことも理解される。したがって、あくまでも因縁相待の立場にあり、体空觀を取る三論としては、根底から成実論師等の考え方を覆す必要があった。その基本となり標準とされたのが、自己の立場を明らかにし、一方成実論師等を破すところの初章中仮の語である。

初章語にみられる四段階の説明は、順次に三論の立場を釈明したものであり、有と言うも無と言うも、それは相待の上に成立するものであって、各々無に裏づけられた有であり、有に裏づけられた無であること、したがってそれは自性としての有無ではないことを示しているが、最後の帰結において「無は是れ不無が無」「有は是れ不有が有」と表現していることは、有無の二法による説明を、有もしくは無の一法上において、その相待性、無自性を言わんとしたものである。あくまで畢竟空の立場を徹底させ、より直接的な表現を取ったものと言える。しかるにこの表現の意味するものは、仮の有無を言わんとすることにある。つまり「有の有」あるいは「有なるが故の有」は性実の見であり、これに対して、その執を破し病を除くのが「不有が有」の意とするところであるという。⁽⁹⁶⁾ しかれば仮と性との相違点をいかに表現しているのか。本書に見られる用例を摘示すれば次のようになる。

性——自性・不転・不變・不達・不通・無本・不正・住

仮——不自・転・變・達・通・有本・正・不住

前者は自性に住するが故に転變通達の義なく、非有非無の本が無い故に正しからず、還つて有無に住著す、というもので、後者は、自性としての有無にあらざるが故に、転變通達の義を得、非有非無の本を基盤とする故に、正しく、有無に住著することはないということである。用いられた語によつて、その意趣が窺い得よう。

これに対して、成実家の人々は、仮実相對の考え方を以て、不有と有有は仮と実との相待關係より還つて仮を成立せしめる（相待仮）ではないかと反論する。⁽⁹⁷⁾ しかし、成実家の考え方は、前述のごとく三仮説によつて仮法を成立

させるが、その因成仮においては、所成の存在物は仮として把握されるが、その能成の因は実法として認める立場であるから、結局徹底した仮名観とは言い得ないし、仮実相待とは言っても、彼らの相待仮というのは、単に君臣父子や大小のごとく、名字不定にして、皆相随待するという考え方であつて、三論家の相待観とは本質的に異なる。以上のことを本書においては次のように述べる。

如成論因成義為仮、但所成之仮、仮因之実法、則是実何得因成、復是仮耶。今謂、因成仮有仮有実者、何妨相待仮、有仮有実須彈也。故自有皆仮相待、故並是仮、而有仮実相待義、有仮有実、此是理内望理外遠乖相待、非因縁相待義也。(二五右)

あくまでも、一切諸法は仮の相待関係であつて、実法として認め得る何ものもない。しかるに成実家は、二物對待の見を固執するが故に、諸法が悉く仮名にして相對すべき実が無いならば、仮の一辺となり、仮は独自の存在となり、性実を成すことになりはしないか、と反論する。その点は当然のこととして注意されねばならないことである。これに関して、

但今欲破性故言仮、何処有仮可論、畢竟清淨、但仮名為仮、如空中織羅虛中織綾、何処有成性実也。(二五左)

と、性実の見を破せんが為に一往仮と言うに過ぎないとする。仮と実との相對ではなく、強いて言えば仮と性との相對であり、それは、對縁の仮説である。これは二諦説においても、両者の相違は明確に現われて来る。すなわち、成実家は、三仮等を世諦とし、四絶を真諦として、真俗相待して仮を成立せしめるというもので、二諦説は一往相待仮の範疇に入るといふものである。さらに、世諦虚仮を有とし、真諦無相を無とするから、有無各々兩理を存する。これは、上乗の仮実相待の考え方を押し進めたものであり、真理の形式としての二諦説と評価されるに至る。この二諦説の釈明と反論は、吉蔵の『二諦章』『中觀論疏』等において詳細に述べられるが、成実家の立場が、以上のごとき仮法と実法とを立てる考え方を基本として、すべて展開されていることは注意される。⁽¹⁰⁾

(2) 不有有の意義

上來のごとき基本的な理解の仕方为背景として、初章中仮の語が形成され、結語において不有有、不無無と表現するのは、有は有、無は無と両者各別の立場に対して、その執を動じて疑を生ぜしめることに尽くされる。その後には非有非無の中を説くことは、前述のごとくであり、縁の爲の故に両種の語を作すとは再度強調されるところである。したがって、すべてを教として、方便隨縁説とする上は、極論すれば、不有有不無無を中とし、非有非無を仮と言うことも妨げない。これを、

無方為語亦得之、又如大經是無所有為宗、大品經是有所無為宗、亦得也。又如言無、畢竟無為假有、亦是中。此名字說、非有非無為假等得也。但一方、仏説縁故非有等為中、有為假等也。(二七右—左)

と言っている。しかるに、「八不義」の第六節において不有有について、その意を詳釈しているので、ここに取り上げ、さらにその意義を窺ってみたい。^(四)

「八不義」の第六節は不有有を料簡す、という最後の一節である。今は『大乘玄論』所収の文に依ることとするが、その最初に、

若了重複諸句、則解不有有義、若不了重複、不有有亦難解、故須広弁也。此意望兩大經宗明之。一經無所有為宗、故經云、正法寶城善有。一經有所無為宗、故大品第三卷相行品云、身子白仏云、諸法実相云何、仏言、諸法無所有如是、有、如是無所有、是事不知名為無明也。(大正四五、三三下)

と述べている。重複諸句とは、この前節において論じている重複中仮義のことであり、これについては後述する。付点部分の「此の意は兩の大經の宗に望めて之を明かす」以下は、前掲の「中仮義」の文と一致するものであり、兩大經とは慧均独得の用語であって『涅槃經』と『大品經』を指す。このことは兩經の無所有と有所無の宗旨を以て、不有有と不無無の義を弁じようというものであり、また兩經に依拠して不有有等の立場が成就されたとの意味にも受け取れよう。不有有の義には十六意あるが、不有有について論じれば、不無無の義も同様であるから、一方について

のみ論じる。

第一不有有者、明其道非有非無、而結為有故言不有有也。然只結正道為有、不論其用、体無二相故。若結為有、不得結為無、結為無、不得結為有、此是結独義、只道非有復非無、非是有而結為有故言不有有也。約不無無類然也。(大正四五、三三下)

第一の意は、仏道あるいは中道は非有非無であるが、それを結束して有と為すことを明かすが故に、不有が有と云うのである。つまり、ただ正道を体の上から結論づけて有にはあらざれども有となし、または無にはあらざれども無とするが故に、不有が有または不無が無と云うもので、有と無とのいずれか一法に結束させる。したがって、有と言えば有のみ、無と言えば無の一法のみ、「体に二相無きが故に」である。これを結独の義とする。この考え方は以下第七意までの基本である。

第二不有有、就仮上明之。^(四)仮有是不有有也。他仮有是有故有、今仮有是不有有也。(同上)

第二の意は、仮の上から明かすもので、仮有のことを言う。先に述べたごとく、他家は仮有とは言っても有なるが故の有であるが、今の仮有は不有が有である。

第三不有有者、道非有非無、而側出一用、故言不有有。然道非有非無、而起用応双起、而但起一用、故言側出也。不無無亦然也。(同上)

第三の意は、正道は有に非ず無に非ざるも、用として起す時は(而有而無)、有無双つながら起るべきであるが、今は但だ有の一用のみを出す故に不有が有と云うのである。これを側に、出すと表現している。無の一用を起すを不無が無と云う。これは用(はたらき)の上から明かしたものである。

第四不有有者、明用仮有非是有、故言不有。結用娣体、体是有故今言不有有也。此異前約体上言不有有、亦異第三体不有是有、而起一有用。此但以不特名用、用不是有而体是有、故言不有有也。不無無類之、(同、三三下—三四上)

第四の意は、第一と第三の意を体用の関係より合併したもので、用は仮有にして是れ有に非ざるを不有とし、体は結独の義によつて有とするが故に、今は用を結して体に帰す意味において不有が有と言うのである。付点の不特とは、不独と同義とみてよからう。この場合は用は体を離れて独り存することはないとの意である。

第五不有有者、為破有執故。執者謂有是有、不知不有為有、故今破者明有非有故有、乃是不有有。此是以有破有。但能破是不有有、所破是有有也。約不無無類也。(同、三四上)

第五の意は、有に対する執着を破せんがためである。つまり、有は是れ有なりと執する者は、有は有に非ざるを有とする意を知らざるが故に、不有が有と明かす。能破は不有有、所破は有有である。これは有を以て有を破すの意である。

第六不有有者、為破無執。執〔者執〕法は無、今以不有有破之。若以有有破無、此乃是敵義故執不去、今以不有有破無、無而得去、故言不有有也。不無無亦爾也。(同上)

第六の意は、無執を破せんがためである。無を破すのに有といい、有を破すのに無となすとは当然のことであるが、その能破たる有が、有が故の有であるならば、これは執者(敵)の義であるから、執を去ることにはならない。故に不有が有を以て破す。これは有を以て無を破す意である。

第七不有有者、破一切有。若有有若無有、皆以不特不之、故言不有。而起一切有用、若有有若無有為用故、合言不有有也。不無無亦類也。^(四)(同上)

第七の意は、有が有にせよ不有が有にせよ、すべて不特の有であるから、これを否定して不有と言う。つまり、一切有を破す意である。しかるに有が有もしくは不有が有は用として存し得るから、合して不有が有と言うものである。以上第五から第七は破の意味上より明かす。

第八不有有者、重進明義。明不有則不一切有一切無、合空故言不有、而起一切有一切無為用、故合言不有有。不無無亦爾也。^(五)(同上)

第八の意は、如上の趣旨を重ね、押し進めて義を明かすものであり、不有を明かせば、一切の有無を否定し、有無合して空となす意を言う。しかも一切の有無を起すことを用とするから、合して不有が有と言う。第一の一法究尽の考えと第七の意とを合わせて、本体論に約して言ったものである。以上の八意は、有の一法上において義を明かし、不有を無に還さざるが故に豎門に義を明かしたものと説明される^(四)。

第九不有有者、横門明義。不有自有、以無為有故言不有有。然以無為有故、是以不有為有、故言不有有。不無無亦類也。^(四)（同上）

第九の意は、豎門に義を明かすことに対して、不有を無に還して明かすが故に、横門に義を明かすとする。つまり、有は自ら有にはあらずして、無との相待によって成立するから、有を否定するところの無、すなわち、不有の裏づけによる有との意味で、不有が有と言う。これは初章語において、不有有あるいは不無無と帰結する直前に「無が有」「有が無」と表現していることにより、当然導き出されることであるが、それは十六意の中の一つに過ぎないけれども、最も基本的な考え方であろう。

第十不有有者、只以不特不此有有之〔有〕、故言不有有。異前合用不有有破有有、亦異前以不特〔不於〕一切有合無、以起一切有無故言不有有。今但単用一不特、不此有有之執令尽、而不令起、故言不有有也。不無無亦爾也。^(四)（同、三四上―中）

第十の意は、第七の趣意から、有が有及び不有が有の一切有を否定する。而も一切有の用を起して不有が有と言い、また第八には、一切有無の否定と一切有無の用を起して不有が有と言ったが、今は、不特なるが故に、ではあるが、単に有有の執着を否定して尽くさしめ、而も用を起さしめない。したがってこの場合は、「不有が有」ではなく「不有有」の意である。不は有にかかる。

第十一不有有者、合明具八意。何者為八意、一不有有属非有。一不有有属非無。一不有有属非亦有亦無。一不有有属非非有非非無。一不有有属有。一不有有属無。一不有有属亦有亦無。一不有有属非有非非無。^(四)（同、三四中）

第十一の意は、四句に配属したものであり、掲出した文に続いて釈明しているが、上來の宗旨より意とするとところはすでに明らかで、改めて説明する必要もなからうと思う。ただ第十一意として、一門中に八意をまとめて掲げたことは、理由と結論がAなるが故にBである式に各々次第するが為に、煩を嫌ひ合説したものであるとする。

第十二明不有有兼用者、不有有故離斷過。何者、若不有不復有可是斷、而今不有有故離斷過。亦離常過者、若以有為有可是常過、而今只不有為有、故離常過。如是一異有無是非即離等過皆勉也。不無無亦爾也。(同上)

第十二の意は、不有が有が兼ね備える功用(利益)を明かすもので、第一に斷常の見、その過失を離れることである。もし決定して不有なれば斷見なるべきも不有が有とするが故に斷過を離れ、また有を以て決定して有とすれば常見となるも、今はただ不有を有とするが故に常過もまた離れる。かくのごとく、一異・有無・是非・即離等について、その一辺に墮する過は免れ得る。

第十三不有有若損諸法者、不有有損得因得果一切法等、故言不有有也。不無無亦然也。(同上)

第十三の意は、不有が有の出発点は、諸法実相としての因縁相待の世界觀を基盤としている。したがって、その存在のあり様を表現した不有有に、一切法を損すということは可能であろう。これが相損の義である。

第十四不有有類諸法者、不有有既具上十意八意及相益相損等。不因因不果果如是。不常常不生生等、雖一法皆具上意。故可謂、是一中解無量、無量中解一。如是展轉生非実、智者即無所畏也。(同、三四中一下)

第十四の意は、不有が有は上述のごとく第一から第十までの十意と第十一の八意及び相益の義、相損の義を具足しており、これは一往、有無の有を借りて表現し、述べ来たったものであり、因果を借りて不因が因、不果が果と言うも同義である。また不常が常にしても不生が生にしても、すべて一法上のこととは言え、上來の意を具することは変らず、すべてに妥当するものである。一中解無量等は『華嚴經』⁽¹⁰⁾の文であり、慧均がしばしば用いる文句である。

第十五不有有得失意者、如經試問答言諸法不有有即為得、即具五義。一得不二義、二得不自仮名義、三得相待義、四得無所得空義、五得中道義也。若答者言諸法是有為有者、即失五義。故不有有判道非道義也。不無無亦類也。

(同、三四下)

第十五の意は、不有が有は得であり有が有は失と判じる。不有が有の真意を得るならば、不二の義、仮名義、相待義、無所得空義、中道義の五義を得る。このことは「二諦義」にも述べており、そこでは、

若迷中或仮、即有五失、一失諸法不二成二義、二失諸法仮名成性実、三失諸法相待成自性、四失諸法皆空成性有、五失中道成辺見。……既解中識仮、還有五得、対前失……。 (続藏一・七四・一、二六右下―左上)

として、ここでは中を解し仮を識らばとしているが、全く一致する。

第十六不有有離門明義者、向合言不有有、今有時復須單言不有、有時應須單言有也。今此中單言不有者、此為欲明有義。何者、我以不不此有、不以不此無、故不有得是有也。若以不不於無、可令是無、而今以不不有故、只不有是有。⁽¹⁰⁾ (大正四五、三四下)

第十六の意は、離門に義を明かすとされ、上來は不有と有とは合して不有が有として論じたが、今は、単に不有と言い、ある時は有といふべきことについて述べる。その第一の単に不有と云うことについては、かえって有の義を明かさんとするためである。というのは、否定詞の不を以て単に有を否定して不有と云うのであって、有の否定を以てこれを無とするわけではない。つまり「あらず」というのは「あり」を意味するごとくである。故に不有は是れ有なるの義を得る。次に、単に有といふことについては、

次得言有反成破有義。何者、我本破有故言有。如世人不耐惡而言惡、此惡之言豈不令除此惡。今有亦然。我不耐此有故言有、豈不破此耶。又直言有、不説有因緣故、是破有義。單言無亦然。(同上)

とあり、第二に単に有といふについての一は、有と言つてかえって有を破す義を得る。それは譬のごとく、他者のいう有、すなわち、有なるが故の有に耐えずして、今直言して有と云い、他者の有を破さんとするのである。それは、理由如何を問わず惡は惡だというのがごとく、有の因縁相由には説き及ばず、直截に有だと決めつけて毫も許さざるが故に破有の義である。

次單言有則是中道、不得言有非方是中道也。何者、直言有此非是非有亦是、此有既非是有復非非有、豈非是中道乎。又有上自有是非、我直言不言其是復不言非、故此有即離是非、故是中道。(同上)

次に單に有という第二は、これ中道を表わす。何となれば、直接的に有を指して有、無を指して無と言うもので、そこには是非の計らいもないし、ましてや有の有というものでもない。ありのままの姿を真直ぐに見て、有と言った。是非非を離れた境涯であるから中道に他ならないと言うのである。また直に有と言って、この有ありとは言わない⁽¹¹⁾。故に自性としての有とか、実なる有というものは無く、言亡慮絶の中道を直觀的に表現したものであると言うことが出来る。

次單明有具足一切諸法。何者、此有是無所有故、若有所無即失一切法。今是無所有名有、故具足一切法也。單言無亦然。但是無所得故言無、此無豈不具足一切法耶。(同、三四下—三五上)

次に單に有を明かす第三は、一切諸法を具足するという意である。それは、この有は、無の所有なるところを言うからである。もし有の所無を指して有と言うなら、それは一切法を失してしまう。しかし今は、無所有を有と名づけて、直に有と言ったのであるから、一切法を具足することになる。一法上に万法を証す意となろう。單に無と言うも、如上に照らして明らかであろう。ただ無所得の故に、直截に無というのみである。

以上が「八不義」において解釈される「不有有」についての要である。誠に周到なる配慮のもと、甚深なる考察がなされていることを知り得る。不有が有と表現した、この単純なる言葉の上に、このような意義を含ましめ得たということは、一日にして成されたことではなからう。恐らくは慧均自身と言うよりは、三論研究の伝統、その積重ねによる成果であろうと思う。しかも、最後の第十六に述べる趣旨は、後の禪宗に見られる単純なる表現の内に、事物に対する的確なる洞察と体験に裏打された直觀のひらめきが生きているということと、非常に接近した次元に達している内容であろうと思う。ここにおいては、有という存在の基本的なあり方を表現する言葉を以て、理論的に究明しているが、これが、自然觀と宗教的体験とに結びつくならば、禪宗における表現の自由無礙なる世界へと展開する可

能性を含んでいるのではなからうか。

(3) 性空について

初章語及び中・仮とを理解するには、まず第一に空に対する解釈を見るのが順序であり、前後することになるが、以上の不有が有について十六意の解釈をしたあとで、性空について説明しているので、参考までにその説明を掲げておきたい。性空には多意あるも、ただ八意のみを弁ぜんとして、次のごとく述べる。

一には、本性はれ空なりと明かす。ただ縁に遇うが故に有なり、有止めば本性に還る、故に性空と言う。

二には、本性はれ空なりと明かすも、而も末は是れ仮有なり、是の如き意なるが故に性空なり。

三には、本性常に空にして、不空の時あること無きが故に性空と言う。

四には、只だ因縁の諸法は是れ空なりと明かす、故に性空と言う。

五には、性有を破して此の空を得るが故に性空と言う。

六には、無性の法を破して、此の法は止だ空のみの性有りと明かす、故に性空と言う。

七には、無所有の法は、性はれ空なりと明かすが故に性空と言う。

八には、有所無の法は、性(是れ)空なるが故に性空と言う。(大正四五、三五上)

以上が、慧均の言う性空の八意である。そして最後に、

今略して八意の異相を明かすも、而も大意は異なること無し。但だ是れ一の性空なり。是の如き諸法の性空は義に随つて便ち用う。一を用いて即ち之を度して須らく意を得べし。空中に羅紋を織るが如し。性空既に然り、畢竟も亦然り。(同上)

と結んでいる。八意あるも大意は異ならず、ただ一の性空というのは、本体論としては、「本性自らはれ空」ということであろう。従つて八意を開くは、その活用の異相を示したものであつて、だから「義に随つて便ち用う」と言つ

ている。また吉蔵も『中観論疏』巻二（大正四二、一三三）において性空を説明し、四種を開く。

性空を論ずるに四種あり。

一には、空の性ありと計するを名づけて性空と為す。此れは所執に従つて名を立つ。

二には、外人の性実を破するが故に性空と名づく。

三には、此の性執本より自ら空なれば本性空と名づく。

四には、因縁の本性自ら空なれば、名づけて性空と為す。此の性空は、即ち是れ仏性と波若と実相との異名なるのみ。

このような種々の解釈は、慧均にしても吉蔵にしても、中国における仏教研究の長年月にわたる展開をふまえ、それを総括的に包摂し、空観、あるいは中観の自在性に向わしめ得せしめんとするものである。この性空を徹底させ、徹見して、はじめて「不有有」の解釈に見られる融通無礙なところが得られるのである。

(二) 中・仮の分類

(1) 前後の異

前後の異というのは、初章語と中仮語との説の次第による相異を発端とする。すなわち、先にも述べたごとく、初章と中仮とは言語的表現においては、直に有無の了解に対する二種の立場を明かすか、他今相對として論じるかの相違であり、その違いが、意義上の相違点となっていた。しかるに前に明かすところの初章においても、後に明かす中仮語においても、その帰結は共に「不有有」もしくは「不無無」の表現を取る。このような前後の相違は如何なる理由によるのであるうか。これに対して慧均は、「初章に義を明かすは、且らく未だ去取を指すにはあらずして、猶是れ一往通じて言を漫ね、中仮の由漸と為す。故に直に以て義を明かし他解には対さず。中仮は則ち、正しく対する所の来去取捨有りて、他に対して今を明かす」といい、「四種の相對で明かすところの前説（他の立場）は非ずるところ

ろであり、後説（自の立場）は取るべし」という。^(註)そして、

前三是從仮入中、是中前仮。後從中出仮、是中後故仮。第四還結成前仮、故言不無無等也。（二八右）

と説明する。「前三」とは、四の相對の(1)から(3)までを指し、これは、仮より中に入る意であり、中の前に仮を明かすので中前仮という。「後に中より仮を出す」とは、中仮語において、「非有非無を中と爲し、而有而無を仮と爲す」ということを指し、この而有而無を中後仮と言った。「第四に還つて結して前仮を成ず」とは、「仮有なれば有と名づけず、仮無なれば無と名づけず、故に是れ不有が有、不無が無なり」と結んだことを言う。さらに、中前仮、中後仮に対して、仮前中、仮後中はどうかという質問に答えて、

亦得。只此非有無之中、此中即是前仮之後、後仮之前也。此義八不義中具說也。（同上）

と言っている。ここで「八不義」を指示しているので、次にその説明を見ておく。

「八不義」における第三節の三種中道を明かす最後に言及されているもので、「撰嶺師（道朗）の云く」として引かれる。

又撰嶺師云、仮前明中は体中。仮後明中是用中。中前明仮是用仮。中後明仮是体仮。故非有非無而有而無是体中。仮有不名有、仮無不名無、故非有非無是用中。非有非無而有而無是体仮。仮有不名有、仮無不名無是用仮。故用中仮皆属能表之教、無仮無中乃是所表之理也。（大正四五、二八下—二九上）

ここにおいて、仮前中、仮後中、中前仮、中後仮の基本的理解が示され、また体用の概念を以て説明されるが、これは後に述べるごとく一往のことである。次に説明を加えれば、

(1) 仮前中とは、仮の前に明かす中であり、すなわち、性の有無を否定して非有非無を中となすもの。（体中）

(2) 仮後中とは、仮の後に明かす中で、仮有なれば有と名づけず、仮無なれば無と名づけず、すなわち、非有非無の中とするもの。（用中）

(3) 中前仮とは、中の前に明かす仮で、未だ中を説かずして、仮有仮無を言い、その有無は、性の有無に同じから

ざることを明かす。(用仮)

(4)中後仮とは、中の後に明かす仮で、非有非無なれば而有而無なりという、その而有而無をいう。(体仮)ということで、右引用文の最後に「中仮を用いるは、皆能表の教に属し、仮なき中なきは、乃ち是れ所表の理なり」と言明していることが肝要のことと思う。しかるに、説の前後により中仮の意義上の相違を明確にさせたのが、この仮前中等の語であるが、これは、慧均も撰嶺師(道朗)の言葉として述べるごとく、撰嶺第一祖に始まる三論教学の伝統的解釈であつたことは疑いないし、さらに、中仮語を基本とした、中と仮との相関を論じ、その意義を追求したものであることも理解され得ると思われる。吉藏も、『中観論疏』巻一本(大正四二、一一下)において撰嶺より興皇に相承された三種方言の中間説するが、より明解に説明しているので次に掲げたい。

又た初めに性の有無を非するを以て中と為すは、此れは是れ仮前中の義なり。次に而有而無を名づけて二諦と為すは、是れ中後仮の義なり。次に仮有なれば有に非ず、仮無なれば無に非ず、二諦合明の中道というは、此れは是れ仮後中の義なり。……又中前仮とは、未だ体中を説かずして、而も前に仮を明かす、則ち上の而有而無是れなり。中後仮とは、体中を説き竟つて方に而有而無を説く是れなり。又、中前仮は即ち有無より非有非無に入り、用より体に入る。中後仮は、非有非無を仮に有無と説く、体より用を起すなり。

と述べる。これは、八不と三種中道について解釈する第二の方言に説かれるものであり、この前に四重の階級を設けて、三論学派が従来の説(成実家)に対して、いかに徹底的な批判を試みたかを明らかにしている。その四重の階級とは、如上の中仮体用の意を理解する助けとなるので次に示す。

一には、性の有無を求むるに不可得なり。故に非有非無を言つて名づけて中道と為す。〔二には〕外人既に非有非無を聞いて、即ち復た真俗二諦なしと謂つて、便ち断見を起す。是の故に次に而有而無を説き、以て二諦と為して其の断心を接ぐ。〔三には〕次に而有而無を顯すこと、其れ是れ中道の有無にして、性の有無の義に同じからざることを明かさんと欲う。故に次に二諦の用中を明かして、双べて両性を彈ず。〔四には〕次に仮の有無の

二を転じて、中道不二を明かさんと欲う。故に体中を明かす。(大正四二、一一中)

というもので、先に挙げた吉蔵の中前仮等の説明は、これを前提として広釈したものである。この説明によっても明らかなく、初章及び中仮の語を背景として、その活用展開という形を取っていることが知られる。吉蔵が如何に伝統的解釈の真意を釈明せんがために、苦心したかが知られるであろう。それ故に、

此れは是れ摂嶺興皇の始末、由來の義に對して此の四重の階級あり。此の意を得れば、一師の中と仮と体と用とを立つる意を解するなり。(同、一一中―下)

と言っている。そしてさらに「中仮義の内に具足して之を明かす」と言うのは、「一師の中仮義」を指すか、あるいは自身の一章を指すか。いずれにしても、四重の二諦、二諦中道、三種中道、八不中道等の釈明において、初章中仮義は縦横に活用され、展開されるのである。慧均は「八不義」や「二諦義」に詳細は譲っているが、その要点を述べて次のごとく言う。

若約二諦中道者、則有階級不同。若依此名目明之、以有無為二諦、則此非有無是二諦理中。従前仮入中、従教悟理、則是従用表体。従中出後仮、則是従体起用、従理出教。(二八右)

ここで言う階級の不同と言うのは、先述の四重の階級や、俗諦、真諦、真俗合の中道等の不同を指すと見てよいと思われる。言うところは、若し有無を以て二諦となし、それを教とするならば、非有無は二諦の理中となる。有無の仮より中に入る意、教によって理を悟る意となる。すなわち、用(仮)より体(中)を表わす。また非有無の中より而有而無の仮を出すならば、これは体より用を起すことで、理より教を出す意となる。このような仮から中に、中から仮へという出入の義は、単復中仮義において詳細に論じられるに至る。

さて、説の次第による中仮の相違は以上のごとくであるが、その最初が仮前中であることについて、説明を加えていく。すなわち、

何者、如破外道性有無故空、此性有無処名為中。而此中未是仮後之中、但就彼破性有無故言中。於後仏為縁説仮

有無、始是正教。即此教名為假、故前即破性之中、假前中也。(一九右)

という。つまり、外道の執する性の有無を破せんがために、その破処を中とするもので、これは、未だ有無は仮であるとして中と説くものではない。したがって破性の中とも言ふ。これが仮前中である。その上で仮の有無を明かすのが正教である。言ってみれば中後仮である。この意は、前に触れたのであるが、吉蔵が八不を解釈するに際し、初牒と重牒の二段に分ける、その理由を説明する内容と一致する。すなわち、初牒の八不は、仮前中の義であり、有所得人の顛倒の計を破する意であり、重牒の八不は、その上で而有而無を弁じ(中後仮)、さらに中道を開示する(仮後中)という趣旨である。

(2) 中仮の開合

次に中仮の開合について少しく触れておきたい。これは、不有が有の意義を釈すところにも底触することであるが、性空の立場を徹底させるならば、有は有の二法にて究尽し、無は無の二法にて一切究尽することである。今、中と言ふ仮と言ふも同様ではないか、ということである。したがって何故に有無を仮とし非有非無を中とするか。しかもすでに中は即ち是れ仮であると称してゐるではないか、との疑問である。これについて、

理應如此、……故一切諸法並是假、一切諸法悉是中、但諸仏菩薩善巧方便、假名、名開為中假、令悟入非中非假、故言有無是假、非有非無是中。(一九左)

と述べる。言うまでもなく、本質的な理の立場からすれば確かにその通りであるが、諸仏菩薩は、善巧方便を以て、仮名の名を開いて中仮とする。それは、実には非中非仮を悟らしめんがためであると。そして、その「中」には二義あるという。

但此中有二義。一是中当淨亦淨之中、有無是当二之假、雖開中假、無假異中、無中異假、亦假亦中、如開虛空也。二是不二之中、是開中假兩義、有無則当假。理而論之、中亦是假、但中美名、美名強詔非中非假。之絶絶与淨淨

之処也。(二九左—二〇右)

一義は、淨亦淨の中であり、有無は是れ二の仮なるべし。この場合は、一応中仮を開くけれども、仮に異なる中は無く、中に異なる仮もない、つまり、亦仮亦中の意。一義は不二の中であり、是れまた中仮の両義を開くも、不二の中の上に成立させるから、その中仮は、中またはれ仮であつて、中は美名に過ぎない。したがつてこの場合は非中非仮を中とする意。これは絶絶の処である。さらに、

有二義。一則弁中仮、只為顯非中仮、故言中仮。二明之中仮、猶是疎義。復密義中更密明中仮。若有不有、只是非有為有、有為非有。只是有不有、中仮相因待更不得異也。亦是只仮即是中、只名仮為中、何処離假有中。(二〇右—左)

と述べる。これは、不有が有の意義に照らして明らかなことであらう。第一の中仮を弁じるは、非中仮を顯さんがためなりとは、直に有と書いて有を破す義である。第二は、有無を仮とし非有無を中となすは疎義である。密義にては、有が不有(あるいは不有が有)の真意は、非有を有とし、有を非有とすることくで、中仮相因待して異なるところがない。したがつて仮は即ち是れ中とも言ひ得る。

また「中仮」と言うのに対し「仮中」と言い得るかどうか。

亦得之。而中仮仮中、此二言異者、若依語論之為便者、応言中仮。若破病語則応仮中也。言中仮為便者、中仮是本末語、中則為本、仮則為末。従非有非無之本、起有無之用、有無末故言中仮。於言方就義理為便也。仮中は破病語者、人間中則作中解、有此平等中道之理、為破此見故、言仮名為中。何曾有此中之可得。是故仮中為破病也。(二〇左—二二右)

これに依れば、「中仮」と言うのは、論じるに便利であるからという。すなわち、中仮は本末の關係であり、非有非無の本(体)より有無の末(用)を起す。故に中を先として中仮と言う。前の説の次第に約すれば、仮前中と中後仮の意である。これに対し「仮中」は、破病の語とする。人が中を聞いて中の解をなし、中道の理に執するが故に、

仮と言ひ、その後の中となす。したがってこれは、中前仮と仮後中の意となる。

(3) 四種の中・仮

四種の中仮とは、中と仮とを、対縁、主眼等によつて四種に分類したものであり、慧均は興皇寺法朗の義として述べるものである。吉藏も『三論玄義』において説明しているので、対照しながら述べたい。⁽¹⁰⁾ただし仮については、名称のみにて説明は見られない。慧均は「興皇大師は、中仮を弁じるのに亦た無量なるも、但だ要をいわば、或いは三種の中を開き、有る時は四種の中を開くなり。仮も亦た然り」(二二右)と述べている。その四種とは、①対偏中、②尽偏中、③絶待中、④成仮中である。①の対偏中とは、下記の通り。

如内学稟仏二諦教則空有、成断常二見、迷僻於中、如百論三外道中。亦如開善二諦義明三種等、有所得家中故、論主説不生不滅中道、対破彼偏執、則為説正中義故、言対偏明中也。(二二左)

これは、仏教を学ぶ者が、仏が二諦の教を以て空有を説くことを裏けて、有無断常の二見を成して、中に迷うが故に、彼の偏執を対破せんが為に正中の義を説くを言う。つまり、偏に対して中を明かすが故に、対偏明中という。吉藏の説明は「対大小学人、断常偏病、是故説対偏中也」(大正四五、一四中)である。

②の尽偏中とは、下記の通り。

尽淨於偏、名之為尽淨中也。何者、明非唯直弁中对偏而已。復須洗除此偏、尽淨乃得名中、故言尽偏明中也。(二二左)

これは、第一のごとく、「唯だ直に中を弁じて偏に對せるのみに非ず」して、その偏を洗除して、尽く淨なれば、中の名を得べし。故に偏を尽くして中を明かす、あるいは、尽く淨ならしむるの意から尽偏中、又は尽淨中という。吉藏は「大小学人、有於断常偏病、則不成中。偏病若尽、則名為中」(大正四五、一四中)という。

③の絶待中とは、下記の通り。

亦名実相中也。不従対偏為名、亦不従尽淨目之、言語道断心行処滅、四句五句所不可得、強称嘆立中名、以顯正法実相義也。又中本対偏、偏病既去、中亦不留、非偏非中、不知何以美之、強名為中、故名絶待中也。(二三左)

絶待中はまた実相中とも言われる。これは、前述の二者と異なり、言語道断心行処滅等のところを強いて称嘆して、中の名を立て、以て、正法実相の義を顯さんとしたものである。また中は元來偏に對する。したがって偏病が既に去れば、中もまた留まるものではない。偏でも中でもなく、何を以てこれを美むるかを知らない。強いて名づけて中となすのである。不可得不可言のところを言うから絶待中という。吉藏は「本対偏病、是故有中。偏病既除、中亦不立、非中非偏、為出処衆生、強名為中」(大正四五、一四中)とする。最初「或いは三種を開く」とは以上の三種を指す。

この「対偏」「尽偏」「絶待」の三種は、「中」を明かす際に用いられるのみならず、『三論玄義』では「正」を分けるにも用いられ、対偏正等を言い、同様の説明をしている。^(四)このことは、相対的に論じる場合の一往の型であったとも見られ、「他に對して今を明かす」という考え方を基本としている。後の「仮」の分類も軌を一にする。

④の成仮中とは、下記の通り。

成仮中亦名接断中也。成仮中者、絶本対不絶、不絶是仮、所以第四明成仮中也。明中道実非有非無、因此非有非無得起有無、以中成仮故名成仮中也。仏於無名相中、仮名相説、説有無為顯非有非無、非有非無是中、因此中起仮也。接断中者、中偏既去謂絶断、作解沈空、故接起仮名中、故接断中也。此即治病中也。(二三右)

これは、③の絶待中を承けている。故に絶は本と不絶に對すといひ、その不絶とは仮を意味する。ゆえに第四に仮を成立させる中を説くというものである。これで中仮語、不有有の意に照らして趣意は理解できよう。これをまた接断中とするのは、中を成立させて、その中の解をなし、それに著すれば、中偏であり、その中偏既に去らば、絶断と謂ひ、さらに解を作して空に沈没する。故にこの断心を接ぐために、仮名の中を接起させる意味より接断中とも言つたのである。絶待中に没在する危険性を、この成仮中を以て除いていると言えよう。吉藏は「有無為仮、非有非無為中、由非有非無故、説有無、如此之中為成於仮、謂成仮中也。所以然者、良由正道未曾有無、為化衆生仮説有無、故

以非有無為中、有無為仮也」(大正四五、一四下)としている。この成仮中の意は、直接的に中仮語の義に結びつくものである。

次に四種の仮であるが、①対性仮、②尽性仮、③因縁仮、④表理仮(接断仮)の四である。説明はなされておらず、吉蔵も、この四仮については触れていない。しかし、以上の四中の説明及び先に述べた性と仮との理解等に依って、大略の推察は可能と思う。あくまで推測の域を出ないが、試みに述べるならば、①の対性仮とは、仏の有無の教を聞いて性の有無を成して、顛倒横謂の計をなすが故に、その性実の見に対して、有無はこれ仮なりと明かすことを、対性仮と言ったものであろう。②の尽性仮とは、性実の見、その執着を尽くす、洗除する意から尽性仮というのであろう。③の因縁仮とは、有は自ら有にあらずして、無に因るが故の有、無は自ら無にあらずして有に因るが故の無のごとく、因縁相待の義を明かして、一切法の仮なることを言う。これを因縁仮と言ったものと思われる。④の表理仮というのは、因縁相待の義を理解し、有無はすなわち、仮の有無であることを了解すれば、仮有なれば有にあらず、仮無なれば無にあらず、還って非有非無なることを知る。つまり、而有而無の仮を説いて、非有非無の中道の理を表わす。この意味で表理仮と言ったものではなからうか。これを接断仮と言うのは、非有非無を聞いて、有無断常の見に墮することに対し、而有而無の仮を説いて、その断心を接するという意であらうか。

また、以上の四仮とは多少異なるが、「四悉檀義」の中に、①就縁仮、②随縁仮、③対縁仮、④因縁仮の四種を説く。吉蔵も『三論玄義』(大正四五、一三上)において説明し、また『二諦章』卷下(大正四五、一〇六上)にも関説する。今、これを要約すれば次のごとくである。

①就縁仮には二義があり、一には、外人が生滅等の相ありと計すれば、論主(龍樹等)はその生滅に就いて推求し、生滅の相を覓むるも得ざることを示す。これを就縁仮という。二には、凡聖は相い去ること遼遠なるも、凡を化せんと欲するがために、彼に同じる。前縁を化せんが為に、且く先ず前縁に同じる。四摂同利の如きである。これを就縁仮という。

② 隨緣仮とは、既に前縁の説に同じたならば、今その根性に随つて、種々方便して其の説をなす。有を聞いて悟を得べくんば、即ち為に有を説くが如きである。

③ 対縁仮とは、対破を意とする。前縁が有に執しておれば、空を以て対破するが如きである。

④ 因縁仮とは、是れ仏の正しき因縁の説をいう。すなわち、有は自有にあらずして、空に因るが故の有、亦たこれ有は自有にあらずして、不有に因るが故の有と説くが如きである。しかも今の因縁の教は所住なきことを言うから、無礙である。これはまた相成仮とも名づく。

以上が大要である。吉藏によれば、この四仮は四悉檀に約して明かしたものとされ、慧均も、四悉檀に配当する説を紹介している。すなわち、就縁仮を世界悉檀に、隨縁仮を各々為人悉檀に、対縁仮は対治悉檀、因縁仮は第一義悉檀である。吉藏は『二諦章』で「大師は」と言つて述べ、慧均も「四悉檀義」の中において「朗師立四仮義」としているから、恐らく法朗に始まるものであらう。

(三) 中の解釈

(1) 中觀論の中に関して

前項(二)のごとく、中と仮とに諸種あることを弁じ来たつて、次に中觀論の三字の次第等につき言及している。その理由は、上来的中仮義は、一つには、成実論師等の従来の解釈に対して起つたものと考えられるが、それと同時に、『中論』の解釈をする上において、またその解釋論義の過程において考察し展開され成立したものと推察され、特に「中」については、直接的な動機であらうと思われる。その点は、先に触れた『三論玄義』における説明が、『中論』の名題を釈することについて論じられていることによつても知り得る。したがつて、ここにおいても、その関連性を注意したものであらう。ただ『三論玄義』にも同趣旨の解釈が見られることは注意を要するが、対照すると、問題の項目と趣意は全く同一であり、解釈の次第と内容の広略において相違が見られる。本書は問答体で、第一に中觀論の次

第、第二に中の義と名、第三に三字互いに名を得ること、第四に三字が互いに発し互いに尽きることを明かす順序で、その要点を述べているのに対し、『三論玄義』（大正四五、一三中）では、中論の名題を釈する門のなかで、第一に名を立てるについて広略あること、第二に三字の次第、第三に三字に制限させる理由、第四に通別、第五に互発互尽、第六に三字を釈する門を設けて、中の一字を釈し、各々詳細に説明を加えている。次に本書の説明をみよう。

第一の中観論三字の次第については、「中は是れ十方諸仏の正道にして、衆聖共に此の道を行じ、更に二趣無きが故に」前に中を標するのであるとし、しかば、經に何が故に三乗各道と云うのであるか、との問を發して、

答、道未曾是三、但隨緣說三耳。如大經云、觀中道者有三種、下智觀者、得聲聞菩提、中智觀者、得緣覺菩提、上智觀者、得仏無上菩提。此是同觀一中道、而得悟自有淺深、菩提未曾是多種、……因此中實之道、發生菩薩正觀、正觀故所以作論破迷申教、故三字次第意也。（二四右―左）

と答えている。諸仏菩薩所行の正道たる「中道」に因るが故に諸仏菩薩の正觀を發生する。故に次に「觀」を明かす。また正觀あることによって、菩薩は「論」を作つて、迷を破し正教を申べるが故に中観論の次第となるとの意である。この説明は、『三論玄義』では能化の次第とされる⁽¹⁶⁾。

第二の「中」の義と名については、「問う、中は何を以て義と為すや」との問を發し、

答、中以実為義。亦言、中以正為義。以正釈中、以実釈中也。（二四左）

として、「中」は実と正とを義とすることを言う。これは、『三論玄義』においては、依名釈、理教釈、互相釈、無方釈の四種の釈義を以て解釈するが、その第一の依名釈義の説明である⁽¹⁷⁾。次に、それを証明するのに、一に関中、二に論文、三に引（經）証の三を出し、次のごとく述べる。

関中者、釈法師序中論意云、以中為名、照其实也。此是以実釈中、中是実義也。問、照其实者、似釈觀耶。答、照是顯義、顯其实録也。又肇法師作涅槃論云、如正觀論說、故以正釈中、中是正義也。（二四左―二五右）

関中の証の一は僧叡の『中論序』（大正三〇、一上）の文であり、二は僧肇の『涅槃無名論』（大正四五、一五八中）

位体第三の「子独不聞正觀之說歟」とあることを指したものと考えられる。しかし、『肇論』で言う「正觀の説」とは次に出す『維摩經』と『放光般若經』の説を指すもののごとくであり、必ずしも『中論』の説を示すものではないように思われる。ただ「維摩詰言」として引用する文は、

我觀如來無始無終、六入已過、三界已出。不在方、不離方。非有為非無為、不可以識識、不可以智知。無言、無說、心行、心滅、以此觀者、乃名正觀、以他觀者、非見仏也。(大正四五、一五八中)

というものであり、これは羅計訳『維摩經』卷下、見阿闍伽品(大正二四、五五四下—五五五上)の趣意要略であるが、『無言無說、心行心滅』の觀を正觀とする点に着目し、その前の開宗第一にて「論曰、涅槃非有亦復非無。言語道斷、心行心滅」(大正四五、一五七下)として『中論』(大正三〇、三五中及び二四上)の文を引用していることも考慮し、ここで言う「正觀之說」は『中論』を指すと解し、「中」は「正」とも言われ得ることを示し、引用したものと推察される。しかるに吉蔵は『三論玄義』で、同じく僧叡の序を引用し、『肇論』は「物不遷論」の一文を引用する。すなわち、「正觀論曰、觀方知彼去、去者不至方」(大正四五、一四中)とするが、『肇論』の本文は「中觀云」(同、一五一上)としており、他所においても『中論』の引用はすべて「中觀云」か「論曰」と称している。したがって、この引用が単に中は正とも言われることを示すためなりとするなら、「中觀云」は、古く「正觀論曰」となっていたのであろう、とは国訳者の見解である。内容上から言っても迂遠の感はまぬがれない。次の論文とは、

論文者、論觀法品云、諸法実相云何入、答曰、息我我所諸見故、得入実相。実相是中、故以実釈中、中是実義。又大論至難指云、如正觀論中說也。(二五右)

といい、『中論』觀法品(大正三〇、二三下)の趣意にて、諸法実相に入るは中道に依り、その実相とは中であるからの意で、次の『大智度論』(大正二五、三六上等)の引用は『中觀論』を指して「正觀論」と言っているからというもので、吉蔵が『肇論』を引いた意味に等しい。吉蔵は論文は引用していない。次の経証は、

引証者、大經云、無相之相、乃名実相、如是無相亦名第一義空、亦名中道也。以理明之者、中是中実、故以実為

義也。(二五右)

として『涅槃經』(大正一二、三五四上)を引くが、これは実義の経証のみであり、正の義の経証はない。吉蔵は『涅槃經』を引いて中道実義を証し『華嚴經』を引いて正の義を証している(大正四五、一四上)。

さて、「中」は実を義とし、実を顯す意があることは理解されたが、その「実」は、いかなる意味にて実と称するかにつき、さらに説明を加える。その意は、生滅断常等の解は「虚妄」であり、その虚妄に対し実を弁じる。したがって、生滅等は畢竟不生不滅等であることを了すれば、これを「実」と名づくるのであると言う⁽¹⁸⁾。また次のようにも述べている。

彼所見有無、皆是性、是偏。今責其有、不得彼有成非有、責無、不得彼無成非無、責彼有無成非有非無、既無有無、亦無非有非無、有無非有非無皆尽、不知何以名之、強名為中、即是実義也。(二二右)

これに依つて、言語道断、心行处滅の諸法実相の「実」を以て義とすることが明らかである。

次に「中」の名であるが、異名として正法、正性、実相、實際の名を挙げ、「具には諸經中に述ぶる所の如し。並に是れ一の正道中に処に随つて名を異にして説くなり」(二五左)と言っている。ただし、吉蔵が性空の義を弁じて、「因縁の本性自ら空」なることを徹見し、その真実義に達した立場から「仏性・般若・実相の異名なり」とした⁽¹⁹⁾ことと軌を一にするであろう。

第三の中觀論の三字が互いに名を得ることについては、

何者、只中名觀、亦只觀名中、只論名中。何者、三字皆得觀者、若対三觀義、中是義相觀、觀是心行觀、論是名字觀也、亦得三中三論也。(二五左)

とし、三字皆觀であると言ひ得るについてのみ述べ、他は省略している。三觀義とは、当時一般的に用いられていたごとくであり、吉蔵も同様に記している。趣意を述べれば、中は正しき相(すがた)のあらわれ(觀)であり、觀は心のはたらきのあらわれであり、論は名字のあらわれであるということになろう。他の三字皆中、三字皆論は、吉蔵

の解釈を出せば次のごとくである。

所言、皆中者、理実不偏、故理名為中。因中理發觀、觀非偏觀、觀亦名中、因中觀宣論、論非偏論、論亦名中。

……三種皆論者、論是能論、故名為論。余二所論、亦名為論也。(大正四五、一三下)

以上は三字通じて論じたものであるが、吉藏は別の立場からも説明している。

第四の三字互いに発し互いに尽きることを述べる一文は、次のごとくである。

若以中之与觀相對、別是一種相發義。若觀与論相對者、此名如說而行義。說即論、觀行即觀也。若論与中相對者、亦得言正說、正是中也。說是論、对邪說也。亦得言実說、實是中、說論对虚說相發也。(二五左—二六右)

この一段は、中と觀、觀と論、論と中と相對して、相發する義を述べたものであるが、二字の相對積は『三論玄義』においては、中觀論の三字のみに制限して名題とした理由を述べるのに(制立門)先ず用いられ、相發の義は別に論じられている。右の引用文中中と觀との相對は、一種相發の義とすることは後に説明している。觀と論との相對は、説の如く行ずるの義、すなわち、説と行との名となり、論と中とは、その論は正説・実説なるが故に中と言い得る、との意となろう。そこで中觀相發の義とは、

言中觀相發者、不生不滅之中、能發菩薩之觀、故名中發觀。觀發中者、顛倒之迷謂是生滅、所以失此不生不滅之中、故菩薩以正觀、求此生滅兩計、畢竟不可得、既生滅不可得、故則顯不生不滅之中、名為觀發中也。亦得言前是自行、後是化他行也。(二六右)

と説明される。中發觀とは、不生不滅の中は、能く菩薩の正觀を發生する意。不生不滅なる中、實の境に依つて觀智を生じることである。觀發中とは、衆生は顛倒の迷により因縁はこれ生滅なりと謂い、不生不滅の中を失っている。しかるに菩薩は正觀を以て生滅を求むるも畢竟得べからず、そこではじめて不生不滅の中を顯す、つまり觀に因つて中を發する意である。最後の、前は是れ自行とは中と觀を指し、後は是れ化他行とは論のことを言う。以上によつて、名字はただ三名あるのみということと、互いに相發する義を併せ述べたことになる。

次に縁は観を發し、観は縁を發す、また縁は觀に尽き、觀は縁に尽きるということを釈す。

縁有二種。若能所之縁、此是境智、明境智相、称因縁相發義也。若顛倒之縁、此縁亦發菩薩正觀。然此兩種縁發義雖同、而有疎密之殊、前是密論相發縁、後是疎并相發也。(二六右)

この説明に依つて、縁というのは、因縁と言う場合の縁の義と、随縁仮説と言うような場合の縁との二つの意味があることが知られる。後者の場合は、化縁・衆生とも言い得る。したがって前者の場合は能所境智の關係であり、先述の中と觀との相發に当たり、縁は観を發すとは、十二因縁の不生不滅を知れば、その中道実相の境は能く觀智を發生する意である。觀は縁を發すというのは、前述の觀は中を發すとの意に相当する。ゆえに因縁相發の義と称している。後者は、顛倒の縁、つまり、凡夫二乗等の有所得の邪縁に由るが故に菩薩の正觀を開顯し得るとの意(縁は観を發す)であり、逆に正觀に因るが故に縁は邪なりと顯し得る(觀は縁を發す意)。これをまた疎と密に分けるのは、前者は、因縁相待の義に約して論じるが故に密(こまやか)と言ったものと考えられ、後者は、正邪相對の上で論じたものなるが故に、疎(あらい)と言ったものであらう。また互いに尽きるといふことは、

縁尽於觀、觀尽於縁者、此語応言、菩薩正觀能尽顛倒縁、故名縁尽於觀也。本有縁故有觀、縁既尽、觀亦淨、故名觀尽於縁也。亦有相由明尽義也。境智相對類可尋也矣。(二六右・左)

と述べられる。顛倒の縁は、菩薩の正觀に尽くされてしまふが故に縁は觀に尽きると言い、正觀あることは邪縁あつての故であるから、すでに邪縁が尽きれば、觀もまた尽くし淨められる。故に觀は縁に尽きると言つたもので、この場合の尽は、息と同義と見做される^(四)。

(2) 中仮中と中実中

以上のごとく中觀論の三字に関連して解釈をしたが、次には中道実相と言うように、中実の中と、中仮相對に約して弁じるところの中との相違について述べる。前者は、先に述べた中は実を以て義と為す等にも関連することであり、

後者は、中と仮との前後によって四種に分類したことに関連する問題である。先ず本書の解釈を見ると、

釈異者、若中実中者、是論所弁中也。中仮中者、是經所弁中也。中仮中、前仮後中。中実中、是前中後仮也。何者、如經中先有無、為表非有非無之中也。若是論意、洗斷常二見、顯中実令悟中实方便也。經中仮名、是則因中実中、方悟中仮中也。(二六左)

とあり、中仮の中とは、經が弁じるところの中であり、中実の中とは、論が弁じるところの中であるという。理由は、諸經は先に有無、生滅等を明かすのは、実は非有非無の中を表わさんがためであるから、中と仮と相對して明かす中なるが故に「中仮中」という。したがってまた前に仮を明かし後に中を明かすとも言い得る。またこの仮と中とは、中前仮と仮後中に相當する。論が弁じるところの中は、生滅斷常等の見を破洗して中実の義を開顯するが故に、「中実中」という。中実の義は、すでに、述べたごとく、虚妄に對して実となし、偏邪に對して中と名づく。その中実を顯すのは、実には中実の方便(仮)を悟らしめんがために他ならない。換言すれば、生滅斷常等の見を破洗して初めて因縁仮名の義が示され得るとの意で、この場合は、前に中を明かし後に仮を明かすことになる。この中と仮は、仮前中と中後仮に相當する。このような理解を、さらに敷衍するならば、經と論とは、中仮中と中実中で中と中との相對關係(中中相對)になり、その各々に中と仮との相對(中仮相對)が成立する⁽¹⁴⁾。ただし、中仮の前後によって意義を異にすると同様、兩者の中と仮も、その内容において相違した意味を有していることを注意しなければなるまい。次には、さらに論を進めて、經と論との關係において互いに出入する義を述べている。すなわち、

若論宗、破斷常顯中実、即是從經入論。因中实識仮名、即是從論入經。何者、其相如有經故作論、明衆生執斷常有無、還從經中得今論、洗除如斯斷常見、顯中実、令物從經中悟入論中之中実、故言從經入論也。從論入經者、因論了悟論中之中実、方悟經中之仮名、從論入經也。(二六左—二七右)

とする。さらに以上の宗旨を論じれば、斷常を破して中実を顯すとは、衆生は經中に説くところの斷常有無等に執するが故に、論を作つて、そのような顛倒の見を洗除し、衆生をして論中に説くところの中実の義に悟入せしめるもの

であるから、經より論に入ると称する。逆に論中の中実の義を了悟すれば、還つて經中の生滅断常有無等は仮名なることを悟るから、論より經に入ると称し得る。これは經論相對において論じたものであり、次には經と論との各々に中と仮との相待が成立し、互いに出入することを明かす。先ず「經」については、以下のごとくである。

又經中從中出仮、故經仏自云、我常行中道、為衆生說有說無。〔二〕諦即是証中道竟、方為衆生說有無二諦也。

（二七右）

經説は中より仮を出すものにして、向下的に有無等を施設する。二諦にしても、中道を証明し竟つて、衆生のために説法するものに他ならない。体用關係で言えば、体より用を出すことになる。さらに、中の根本立場より方便して有無等を施設することは、畢竟、中に悟入せしめんがために他ならないから、「經」はまた、仮を説いて中に入らしむる義が存する。つまり、經に、中仮・仮中出入の義が具足する。次に「論」の方は、以下のごとくである。

諸論從仮入中、何者、仏為物說有無、而去聖人久遠、衆生迷仮為性、故論主等出世破性、從仮入中也。又論則折却偏邪令悟中、後識仮是從中入仮義。（二七右）

論説は、仮より中に入る關係である。衆生は經中の有無に迷い性実の見を為しているために、龍樹等が出世して、その性を破し、偏邪を折却して中を悟らしむ。性を破すは仮を説くに依るからして、從仮入中となる。また中を悟つて、先の有無は仮であることを識るのは、中より仮に入る義となる。つまり、諸論は、仮中・中仮互いに入る義を主旨とする。これらを要約すれば、先にも触れた中仮と仮中の相違である。すなわち、中仮と言うのは因縁の次第にして、本末体用の關係で、仮中と言うのは破病の語となる。

以上、諸種の角度から「中」及び「仮」について論じ、その相互關係、そこに含まれる諸問題が考察された。それは、初章語を基本として展開されたもの、展開し得るものとして把握してよからうと思う。これは、本書、すなわち慧均一人の解釈にとどまらず、三論の教学における「空」「仮」「中」の考え方、基本的理解として受け止めて良いと思われ、問題点はおよそ尽くされていると言えよう。そして、これらの事柄を前提として、最後に「中道」が如何に

して釈明され得るかが残された課題である。

五、中道釈明の類型

三論学派の中道説は、八不中道を以て、その代表とし、吉蔵の『中観論疏』の解釈を以て、その頂点に位置するものとして良からうと思う。慧均にも、その「八不義」において説明が見られるが、吉蔵による三論学派の基本的な考え方から出発して、八不に基づく三種中道の釈明における詳細かつ具体的な説明は、論述の構成展開においても、周到なる配慮に基づいていることにおいても、慧均の及ぶところではない。それは、吉蔵晩年の最も円熟した時期に撰述されたこと、また吉蔵自身も、心血を注いで解釈をしたであろうことから首肯される。しかしながら、吉蔵の、完成の域に達した解釈は、勿論長年の研究に裏づけられたものであり、一方は、他学派を背景とし、他方摂嶺相承の伝統的解釈を徹底敷衍せしめることにおいて果たされたと考え得る。この歴史的、あるいは思想的な背景を探り、脈絡を追求するという観点から吉蔵の所説を見た場合は、なお充分なる根拠を見出し得ないと言い得る面も存する。それは、成実学派の三種中道を批判する場合も、その詳細な理由づけは省略されているし、三論学派の伝統的解釈を述べるにおいても、師法朗の説を述べるのに終始する。この点、慧均は、成実学派の三種中道説の具体的内容に対する批判を詳しく展開したり、師法朗の説のみに止まらず、僧詮や、他の三論学派の人々の説をも紹介するなど、吉蔵の説明を補い、理解を助ける面が多い。むしろ歴史的な記述における資料としては、優れた価値を有していると思われるのである。

そこで、中道説としては、八不中道、あるいは二諦中道を以て、その趣旨は尽くされ得るが、三論学派の伝統的解釈は、吉蔵が論述する内容のみではなかったことが、すでに述べて来た慧均の「初章中仮義」に依って知られる。それは、中道釈明の類型が種々存したということであり、従来知られなかった新たな一面を提供する。以下、慧均の記

述に従って、前項に述べたところを継承して考察を加えたいと思う。

(一) 成実師の中道説

成実論師の中道説は、二諦中道の展開としての三種中道が代表されること、吉藏、慧均両者の著述によって知られ、従来しばしば論じられ、周知のことである。しかし、以前にも述べたのであるが、吉藏の説明は、『中観論疏』(大正四二、一一上)『二諦章』(大正四五、一〇八上)共に簡略な説明に終っており、その詳細な説明は、慧均の「八不義」(『大乘玄論』所収)に依って知られる。⁽¹⁵⁾ その中で、世諦中道の解釈は、三仮による中道の釈明である。この点は、特に慧均の注意するところであって、吉藏は『二諦章』においても略述するに過ぎない。また、それら各々に対する批判論述もしていない。『中観論疏』においても同様である。これに対し、慧均は、「八不義」において、成実論師の世諦中道を述べるに際して「世諦の中道とは、世諦は三仮を出でず、故に三仮に依って中道を明かす」と言って詳釈を加え、また各々についても批判論難をして自己の立場を釈明しているのである。今、本書、すなわち「初章中仮義」を見ると次のように述べている。

成実師説中有二種、一者三仮明中、二者二諦明中、三仮明中具如八不、二諦中説、二諦明中亦如二諦八不義中説。

(二八右)

これは、すでに「八不義」及び「二諦義」にて、成実師の説を明らかにしたことを言うものであり、詳細はそれに譲ると言うものである。この中の「三仮に中を明かす」というのは、所謂三種中道のうちの俗諦中道において、因成・相続・相待の三仮各々に中道を成立せしめることを指している。つまり、三種中道の一つとして含まれ得るものであり、独立の形として三仮に中道を明かすことはなかったであろうと考えられるのであるが、特に、ここで、三仮明中を数えたのは、それなりの理由があったと思われる。その一つとして、三仮説は、成実師の仮名觀の代表として、学説を特色づける重要な概念であったこと。また三種中道の中で、他の二種、つまり、真諦中道と真俗合の中道とは、

学者に依つて多少の説相の違いはあるものの、特に異論はなかったごとくであるが、俗諦中道を三仮にて明かし、その中の相続仮に中道を明かすことは、困難な問題として、成実師間でも論義の題目となり異説が存したからである。

これは、慧均が特に興味を持った点であつたと思われる。吉蔵は、『二諦章』において成実師の三種中道を紹介し、俗諦中道に、三種存することを述べるが、『中観論疏』では二種のみである。しかも、その説明は、必ずしも三仮に中道を明かすものとは明示しないし、説明も簡略である。それに對し慧均の解釈は詳しい。今「八不義」に依つて略述するならば、俗諦中道を明かす第一は、因成仮の不一不異なることに中道を明かすもので、次のように説明される。

何となれば、一柱は四微を攪つて一と為れば、是れ不一にして一、四微は同じく一仮を成ずれば不異なるも、仮と実と殊なるが故に異なり。故に不一の一なるが故に、不異の異なるが故に不一不異なりとは、因成に中道を明かす。(大正四五、二五下)

と言うものである。これは前項四で述べた仮実義による不一不異の釈成である。色香味触等は実法として有なる存在であり、柱等は四微等の実法が和合して成り立つ存在であるから、仮法としての有である。このような実法と仮法とを分別して、その一異の論を立てることは成実師の定説であつたごとくで、四微を實、柱を仮とする説明は、その代表である。⁽¹⁷⁾そこで、一仮は諸種の実法の和合によるから一なるも不一、不一なるも一となり、四微各別なるも同じく一仮を成ずるから異なるも不異、しかも、仮と実とは殊なるから不異にして異とするのである。

第二は、相続仮の不常不斷なるに中道を明かすものであるが、これは仮実義を前提として論じている。相続仮を説明するのに異説が存し、三説あるいは四説があつた。「八不義」では第一に光宅寺法雲の説で、「補処に続仮を明かすもの」とされ、補処とは前念の滅する当処に後念が代補するとの意味である。つまり、前後の念の斷続するところに仮が成り立つとするもので、水滴補続仮とも言われる。第二は、招提寺慧琰の説とされ、「前の玄と後の一」とに続仮を明かすものにして、識心の終り想心の初めとの中央に当たつて仮となるが如し」とされる。註釈に依れば、前念已に滅するが故に前玄といい、後の一とは、後に一念を起す意とされる。一を「はじめ」と讀むとすれば、前念が滅し

て、後の初めに起る念との意味ともなろう。つまり、前念は所統、後念は能統となり、これは実法の三世に約して説いたものとされる。これを鼻統、仮とも称される。第三説は、開善寺智蔵（龍光寺僧緯も同様）の説で、「後起つて前に接し、前転じて後と作る。即ち是れ生と至と共じて仮を成ずるなり」と言う。この生とは後起つて前に接する義で、至は、前転じて後と作る義とされる。つまり、前念は滅しても、しかし不滅のものがあつて後念に続くと言うもので、そこに仮が成り立つと言うものである。これは、第二説に相似の説であるが、前説は実法についてのみの所説であるのに対し、今の説は、実法と仮法とを合して相統仮を明かしたものである。不滅のものがあつて後に続くということ、は、仮法の存続を意味する。これは灯担、仮とも呼ばれる。以上三説が「八不義」で説明する相統仮の解釈である。これに莊嚴寺僧旻の説を加えると四種となる。僧旻は、「統とは言うが、前念が転じて後念となるのであつて、前念と後念とその実異なるものではない」という説明である。これは、仮法の三世に約して相統を明かすものであろう。⁽¹⁸⁾ 各々異なつた説明をしているが、共に実法と仮法とに約して、仮法としての前後の相統を明かすものであるから不斷であり、しかし実法は念念滅するが故に不常であるとして、不斷不常にして相統の中道なりと言うものである。吉蔵は、これを要約して、

実法滅するが故に不常なり、仮名相統するが故に不斷なり。不常不斷を世諦の中道と名づく。（『中観論疏』巻一本、大正四二、一一上）
と説明したのである。

第三は、相待仮に中道を明かすもので、相待を二種に分ける。一つは、開遮の相待と言われるもので、色心相待のごとく、両者の始終、出没の異なりなきがごとくである。これを通待とも定待とも言う。一つは、相奪の相待で、長短君臣父子等のごとく、「短も自ら短ならず、長に形るが故に短、長も自ら長ならずして短に形るが故に長なり」と説明される。これを別待とも不定待とも言われる。⁽¹⁹⁾ このように相待仮に二種あることを明かすが、共に仮にして真にあらず、しかも理に称当するが故に虚にもあらず、不真不虚に中道を見るものである。

次に真諦中道は、真諦は無相なるが故に有に非ず無に非ず、故に中道なりとするのが一応の型である。吉蔵は、「四絶の故に名づけて中と為す」〔中觀論疏〕卷一本、大正四二、一一上とも言うが、「八不義」では、

名無く相無きも、名に寄せて相待す。真は真無に待するが故に、無は非無を表わす。また有に非ざれば、非有非無を真諦の中道と名づく。(大正四五、二六上)

と述べる。「真は真無に待す」という句は難解であるが、真諦は本来、その体無相なるも、仮に無とし、俗諦は本来空なるも、仮に有とするのが成実師の考え方であるから、真諦を無と名づけても、それは、仮名の説だから真諦の体に正当するものではない。つまり、今、真と言うのは真の体を意味し、真無と言うのは、真諦の仮無なることを意味する。従って、その無は非無を表わすとされる。

次に真俗合の中道であるが、これは非真非俗に中道を明かすものである。前述のごとく、俗諦を有と言うが如き、その有は実有にあらず、真諦を無と名づくるも、その無は空無ではない。故に非有非無を名づけて両合の中道とするのである。

以上、本書の指示するに従って、成実師の三種中道説を概説したのであるが、「八不義」に見られる解釈は、開善寺智蔵説を継承した龍光寺僧綽の説明を掲げたものとされ、従来説をまとめて、しかも詳しく説明している点、これに過ぎるものは他に見えない。梁代成実師の代表説と見て良いと思われる。これらを背景として、本書では、上説を要約して次のように再説する。

今重出両家説中、一云、俗諦中者、仮有故非無〔有か〕、不住無故非無、非有非無俗諦中道也、真諦中道者、真無故非有、不住無故非無、非有非無真諦中道也、二諦中者、非真非俗也、若是定俗、則無有可空、若是定真、則無縁会仮有、今俗不定故可空、真不定故復須有縁会有、故真俗不定為二諦中道、二云、俗不即不離因果明中、真不有無明中、二諦不真不俗明中也。(二八右―左)

ここで両家を出すとして二説を出す、前者は莊嚴の説で、後者は開善の説を指すものと考えられ、両者が主張す

る要点を簡潔に述べたものである。このような成実師の三種中道説に対し、次のごとく批判をする。

今略破之、二諦明中者、二諦既有二中、亦応二仮也、仮彼云、世諦三仮収仮尽、故真諦非仮、真諦是仮、還是世諦也、今責、真諦無可為仮、真無物可非、故不得称中也。(二八左)

これを要約すれば、「二中あれば、また二仮なるべし」というのは、三論の考え方としては、二諦を教説として、共に仮名方便説とするから、一応俗諦は仮有であり真諦は仮無とする。ところが、前説のごとく成実師は、俗諦の仮有を明かすも、真諦は無相無名として、仮名は俗諦に摂し尽くすものとする。とすれば、無相無名なるも、名に寄せて真無と言ったところで、真諦においては一切の仮なる存在を否定することになる。だから中とは称し得ないという。さらに、続けて次のようにある。

又真諦雖非有無、而不妨真諦理、故即是有、故非中道、無真諦(理)、即是断見、故亦非中也。(同)

次に真諦は有無にかかわらず、すなわち、四句を絶するとするも、その四絶の理あることを妨げないならば、これとすることになる。また、四絶の理なしとすれば、すなわち、真諦は無きこととなり、これは断見に墮する。つまり、共に中道は成立しない。^(四)次に、

彼云、不定無、非定有、故明中也、今謂不然、有箇真理不定属二、定者即是有、故非中也、又汝云二諦中非真非俗、為出二諦外、為不出、若中道出二諦外、開善義即壞、若不出即是二諦也、莊嚴乃云、仏果出二諦外、亦不云中道出、故非彼義宗也、非真非俗不出二諦者、猶是二諦、中道出何在也、故莊嚴義壞也。(二八左―二九右)

と述べる。成実師は、定無にあらざる定有にあらざる、故に中道なりと明かすが、二諦各々に二理が存するとの立場、所謂約理、約境の二諦説であるから、不定といえども、その根底には俗の理、真の理があつて、結局二理に帰属する。逆に定有、定無と言え、これは偏有、偏無、断常の二見にして中とはなり得ない。さらに、二諦合論の中道において、非真非俗とすれば、この中道は二諦の外に出づとするのか、出でざるのであるか。もし、二諦の外に出づるものであれば、開善が、二諦を一真不二の極理とし、二諦に法を摂し尽くすと言う立場は成立しない。また莊嚴は、仏果

は二諦の外に出づとするも、中道を出づとは言わない。⁽¹⁸⁾つまり、仏果Ⅱ中道ということとなろう。とすれば、莊嚴の義は開善の義と相違するから、そこで、開善の言うごとく、二諦を出でざるものとすれば、非真非俗というも、なお二諦に摂せられることになり、莊嚴の言う仏果Ⅱ中道というその中道は、何れを出でて存するであろうか。つまり、莊嚴が二諦の外に出づ、ということとは破壊されるに至る。

以上のごとく、記述は簡略であり、論理的な精密さを欠くけれども、「八不義」等で、すでに述べたことを背景として、今はその要点を記し、成実師の考えの不徹底なところを指摘し、批判を加えたものと言える。次に三論学派の中道説を紹介釈明していく。

(二) 三論諸師の中道説

三論学派としての中道説は、上述の成実学派を主とする他学派の解釈を背景として、それを批判超克することにおいて、種々の展開が見られた。なかでも、八不中道説が、最も詳細かつ中心的な存在である。二諦中道については、『二諦章』では、その釈明の部分が欠けている⁽¹⁹⁾ごとくであり、二諦のみに関する単独の中道の解釈としては、『四論玄義』の『二諦義』に見られるものが唯一である。⁽²⁰⁾『大乘玄論』の『二諦義』における説明も、八不との関連において論じられ、『中観論疏』の釈明とはほぼ同様の説相を示す。つまり、従来一般に知られている中道説としては、八不を基盤とした俗、真、合の三種中道と、八不の四対の各々について中道を明かすこととの二種である。あるいは、八不中道に二諦中道を含めて論じていることからすれば、総じて八不中道と言い得る。

しかるに、本書においては、従来知らなかった中道釈明の諸型を紹介していて、注目に値する。一つは、山中師、すなわち、止観寺僧詮の例で、次のように記す。

中道多種、但山中師、要者三種、一八不明中、二二諦明中、三單複明中也。(二九右)

僧詮は、撰山三論学派の第二祖であるが、彼の中道釈明においては、右の三種が代表されると言うものであろう。

八不と二諦についての中道釈明の全体像は明確に出来ないが、慧均は『四論玄義』の「八不義」(『大乘玄論』所収)において、彼の三種中道の解釈を述べていることで、大よそ知り得る。次に示すと、

山中師、寂正に対して之を作る。語は不語に待し、不語は語に待す。語と不語と並に是れ相待の仮名なり。故に仮の語なれば語と名づけず、仮の不語なれば不語と名づけず、不語と名づけざれば無と為さず、語と名づけざれば有と為さず、即ち是れ不有不無世諦の中道なり。但だ、相待仮なるが故に、有るべきを生と説き、無かるべきを滅と説く、故に生と滅とを以て合して世諦と為す。真諦も亦然り。仮の不語なれば不語と名づけず、仮の非不語なれば非不語と名づけず、非不語と名づけざれば不無と為さず、不語と名づけざれば不有と為さず、則ち是れ非不有非不無、真諦の中道なり。相待仮なるが故に、有るべきを不滅と説き、無かるべきを不生と説く、即ち是れ不生と不滅なるが故に合して真諦と為す。

二諦合明の中道とは、仮の語なれば語と名づけず、仮の不語なれば不語と名づけず、非語非不語、即ち非有非不有非無非不無、二諦合明の中道なり。生滅と不生滅とを合して明かすこと此れに類して尋ぬべし。(大正四五、二七中―下)

とある。これが、僧詮の八不に約して三種中道を明かす言葉である。この文の前で、慧均は「今、大乘無所得の義は、八不に約して三種中道を明かす。方言は新旧同じからざるも、而も意に異趣なし」と述べるから、八不に約して三種中道を明かす伝統は、すでに僧詮において明確に提示されていたことが知られる。しかも、その解釈の方法、表現は新旧同じからずと言うことは、僧詮、法朗等、各々、種々の説き方をしていたことを指す。右の僧詮の解釈中、特に注意されるのは、世諦、真諦共に「相待仮なるが故に」と言っていることである。というのは成実師は、三仮説を立て、その第一の因成仮をもつて入道の門戸とし、三論学派は、相待仮をもつてしたと後に評されるが、その転換が、すでに僧詮によって打出され、撰山三論学派としての指針が示されている点である。あるいは僧詮の師である道朗においてなされていたのかも知れないが、しかし、文献上に明確な立場を示す例としては、前引の僧詮の説が最初であ

ろう。後の法朗や吉藏、慧均の釈明を見る時、僧詮の果たした役割は大きいことが分かる。第三の単複明中について僧詮の解釈は不明である。但し、慧均は後述のごとく、法朗の釈明を伝えている。

次に、禪衆師、すなわち、慧勇（五一五—五八二）の釈明を略述する。

禪衆師、六種明中、三如前、四対異明中、何者、有人言常無常異、对此明常無常不異、明中也、五仮名并中、何者、則是有無、有不有、無不無、明中也、六絶不絶明中也。（二九右）

慧勇は、僧詮門下の一人であるが、法朗や吉藏が、彼を中仮師として批判したことは、すでに触れたごとくである。彼は、僧詮の三種に加えて、第四に他学派が常無常の異とすることに対して、不異なることを明らかにして、そこにおいて中道を釈成し、第五に、仮名なる相待の名に寄せて中を明かし、第六には、絶と不絶とについて中道を明かしたと言う。最後のものは、後述の法朗の解釈中にも含まれるので、説明を略したのである。吉藏の著作においては、慧勇の説を引用することはなく、本書においても、上説が唯一である。

三人目は、法朗（五〇七—五八一）の説であるが、次のごとく述べる。

興皇師、太建六年五月、房内亦開六章、一破異明中、二成仮不成仮明中、三単複明中、四体用明中、五一二明中、六絶不絶明中也。（同）

これに依れば、陳の太建六年は西暦五七四年に当たり、法朗六十八歳の時である。すでに興皇寺に住して十七年になる。七十五歳で寂しているから、講説等において円熟期に入り、最も活躍した時期と推察される。また吉藏は二十六歳である。恐らくは同席していたであろう。その年の五月、興皇寺の房内での講席において、右のごとく六章を立てて中道を釈明したと言うのである。この六種の中で、第三の単複明中を除いて、全くの新資料である。単複明中は、本書の「八不義」にて詳釈しているが、従来は、あまり注意されていない。⁽¹⁸⁾この六種の他に中道を明かすものが、従来から取り上げられる、八不明中であり、吉藏は『中観論疏』において法朗の三種の方言を伝え、慧均は「八不義」において一種を伝える。これは、吉藏の言う第二の方言に当たる。従って、今掲げた法朗の六章は、太建六年五月の

講席におけるものであつて、この他にも諸種の講説がなされたことが知られる。八不明中は、すでに述べたところがある。今、彼の解釈例を紹介したものであろう。次に、この法朗の釈明の一一について論述するのである。

(三) 中道釈明の六種

以上のごとく、成実師の中道説及び三論学派の人々の中道釈明に種々の弁釈があつたことを概観して、それらをつまみ、また上巻の初章中仮の考え方を基礎として、次に法朗の中道解釈の諸例が示されるのである。前出のように六種を挙げるが、それらは、すべて成実師の説を媒介として、三論の意図するところを明らかにせんとするものである。

(1) 尽(破)異明中

前の項目を列挙したところでは、「異を破して中を明かす」とするが、今は「異を尽くして中を明かす」としてゐる。破斥することは、すなわち、相手の所立を空しくする、空ずるの意にて、「つくす」とも称したのであろう。先ず、次のように説明される。

第一尽異明中者、亦對他明之、只尽彼異法故明中、何者、是尽異法人執中有有仮、故責中不成、破仮不立、無彼中無彼仮、此中仮畢竟尽淨、故目此為中也。(二九右)

ここで言う「他」とは、すでに述べたごとく、他学派の意にて、主として成実師を指す。成実師は、三仮を仮とし、三仮に各々中を明かすこと等、上述の通りであるが、それは形式的なものであつて、中あり仮ありと、その中、仮に執着していることを破斥し、有所得心を撥無するために、中を明かすと言うものである。それが、具体的に如何なる理由に依るかと言へば、

為其計中仮並不成、成斷常故、經云、声聞緣覺、不見第一空、故不行中道也、彼云、不一只是異、不異只是一、作斷常為中道想、故須破也、故中論八不不一不異明中也。(二九左)

とされる。つまり、成実師の中・仮の釈成は、結局、断常・一異の見到に墮在するといふもので、一例を挙げれば、成実師の説明は「実法滅するが故に不常なり、仮名相續するが故に不断なり」(『中觀論疏』卷一本、大正四二、一一上)とか「相續を以ての故に常、念念生滅して自ら顧かざれば断と為す」(『八不義』、大正四五、二八上)等の説明によって示されるごとく、不常は断、不断は常と言う意味に他ならず、不一不異についても上文のごとくであつて、三論の立場からする因縁相待の中・仮とは、その基本的な考え方からして異なる。いわゆる性実の見到を脱し得ないということである。そこで、彼らの中・仮の考え方そのものを破斥し尽くして、畢竟清淨ならしめたところを、中道と名づくとする。したがつて、彼らの中仮を尽淨ならしめることに依つて、還つて三論一家の立場からの中仮が釈成され得るとも言う。⁽¹⁰⁾

この尽異明中は、中仮の立・破に關することであり、一応は成実師に對するものではあるが、一步を進めれば、三論を学ぶ者であつても、中の解をなし、仮の解を作せば、また破の對象となることを暗に示すとも考えられよう。今は、八不中道、二諦中道、三種中道等を總括するものとして述べたものと受け取れる。中仮の立・破については、吉藏の次の説明が参考にならう。吉藏は、師法朗の意を闡明して次のごとく述べている。

對由来性義、是故立仮、治学教偏病、所以明中、令捨偏不著中、性去不留仮、即須知、偏捨無所捨、性去無所去、……而遂捨偏著中、除性立仮、以此安心、即畢竟不見仏、所以然者、仏心無所依、汝心有所寄、乃与仏隔、何由見仏、為此義故須破之。(『中觀論疏』卷二本、大正四二、二七中)

この吉藏の説明は、八不中道の釈明を終つて、結束して中仮を弁じるところで述べるものであるが、後述のごとく、本書においても中道釈明の最後において、この立・破に言及する。

(2) 成仮不成仮明中

ここでは、成実師の相待仮の考えを媒介として、中・仮を釈明している。まず、通論すれば一切法は、ことごとく

仮なる存在であるが、仮の成立のあり様を一応分類すれば、二種存するという。

通而為語、一切法尽是仮、而通中制別、有切相成、有不切相成也、何者、切成如因果長短仮也、余瓶衣等、非切成仮也。(二九左)

この「相(すがた)」を切りて成ずる「仮」と「相を切らずして成ずる」仮とは、成実師の言う、相奪の相待仮と開遮の相待仮とを言うもので、これが表現を変えて述べることにについては、それなりの理由があったと思われる^(四)。そこで、この二種の仮の成不成について、中道を明かすものである。初めに次のように言う。

就切成中、自有相成故仮、相尽故是中也、既不切相成故非仮、不相尽故非中。(三〇右)

これは、成実師の言う因果長短の切相成仮は、相待仮を成立するものとして容認し得るが、人瓶衣柱のごとき不切相成の仮は、仮を成立し得ないとの見解である。その理由はどうか。第一については、

何者、如因長有短、因短有長、故是相成為仮、因長故短則非短、因短有長故非長、非長非短故長短両尽、不二而是中也。(三〇右)

と述べる。これは、三論初章の語に示される三論の基本的な考え方に照らして明らかであろう。この相成、相尽の相は、「すがた」の意ではなく、「たがい」の意味と取った方が良いように思われる。註(130)に示したごとく、吉蔵は、種々の相待を挙げるが、成実師が、相奪(長短)待を別待とし、開遮(色心)待を通待としたが、吉蔵は、別待は長短相待の如しとするも、師法朗は、これを疎待としたこと、そして、通待は、長不長相待のごとしとし、これを密待としたことを伝える。山中旧語は僧詮の説を言うかと思われるが、これは、成実師の説明と表現は同じである。通待の説明は、恐らく三論独自と言えよう。

第二については、

不切相成者、由瓶故衣猶是衣、因衣故瓶猶是瓶、故非仮也、不得言由瓶故衣、則非衣、由衣故瓶、則非瓶、非衣

非瓶不二、兩尽為中、故非是中也。(三〇右)

と述べる。この場合、瓶衣の二物は、必ずしも相依相待の關係で成立しているものではなく、有無、因果、長短等のような相待性は有しておらず、二物各別の法である。したがって、各々の存在性を是非し合う相對する概念ではなく、各々独自に仮なる存在としてある。それを、不切相成の仮と言ったものであらう。このような二法を取り出した場合は、その二法の相待關係に依る仮の成立はなされず、従つて中を釈成することも不可能である。これは、前の成仮に對し、不成仮の方である。

以上、兩種の仮について、中仮の成不成を論じ、次には、切相成仮について、さらに説明を加える。

然切相成仮、不出二種、一相成故是仮、二相尽故是仮也、相成者、如因長故短等也、相尽明仮者、如因生死有涅槃、因有故無等。(同)

すなわち、相成の仮と相尽の仮との二つの場合である。前者は、長・短、君・臣、父・子等の相待仮、後者は、生・死、生死・涅槃、有・無等の相待仮である。前には、相成なるが故に「仮」と言い、相尽の故に中であると言つたが、今の場合の相尽の意味は、前の意味とは異なることが知られる。前は、二法の關係は、互いに肯定的なあり方として存在することを仮とし、その仮を媒介として、二法の実在性を否定することに依つて、中であるとした。ところが、今の相尽(兩尽)は、互いに否定的な關係において成り立つことを言う。つまり、生死に因りて涅槃ありと言うことは、生死を尽くさば涅槃ありという意味である。有無等の關係も同様に推考できよう。つまり、相成と相尽との二義において、仮としての存在性を見ようというものである。そこで、今の相成の場合に中が成立することは、前に述べたので、相尽の場合の中を次のように説明する。

亦得明中、生死故非生、生死故非死、非死非生為中也、生死涅槃亦然、尽生死故有涅槃、尽涅槃故有生死也。

(三〇左)

以上において、成仮不成仮について中を明かすことの釈明は一応終る。そこで、生死涅槃を兩果とし、定んで、異

とする他者（成実師）の質問を設定して、『涅槃經』『華嚴經』それに僧肇の言葉を引用して、生死涅槃是因縁相待の仮説であることを言明している。⁽¹⁴⁾

(3) 単複明中

この場合も、単複について中道を明かすというが、中のみでなく仮も明かすこと、前来と同じである。いわゆる単複中仮義と称するもので、「八不義」及び『大乘玄論』の「二諦義」において詳論される。本書においても、「八不義」にて詳述したことを次のように言う。

第三明単複明中道、具如八不義中説也、但単複所以有此章来者、初一往尽異法明中也、復明因縁明中仮、而因縁中仮、自有転勢無窮、有浅有深、有単有複、如八不義説也。（三二右）

これに依れば、第三に単複に中道を明かす理由次第に触れ、第一は、尽異明中、第二の成仮不成仮明中は、因縁相待の義を明らかにして、中仮を論じたものとされ、その因縁の中仮には、無窮の転勢があり、浅深があり、単複があるとされる。依って、第三に今の命題が置かれた、との説明である。詳論は「八不義」に譲るが、単複に約して中仮を明かすと言うのは、一に単の義、二に複の義、三に二諦について各々単複を論じ、順列組み合わせの方法で、中仮の次第を詳細に分類し、仮より中へ、中より仮への出入交絡を明かして、中道を二諦との関連のうちに把握せんとするものである。これによって示される次第と類型は、三論二諦説の重層的、発展的構造を理解する上で、重要な意義を有するものである。具体的な内容については、「八不義」及び前節、また早島鏡正「三論教学の論理と思想」（宮本教授還暦記念『印度学仏教学論集』三九七頁）を参照していただきたい。

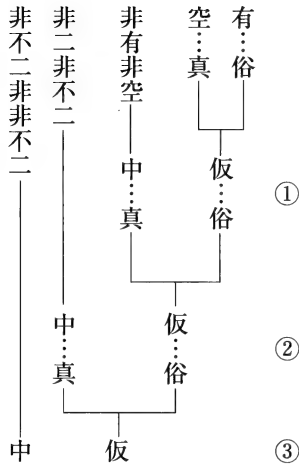
そこで、本書では、次のごとく略述する。

自有初門三仮三中、三仮者、就因縁二諦釈之、因縁空有為俗、因縁有空為真、是初転仮也、第二明世諦、何但有是俗、空復是俗、若空若有並是世諦、非有非空始是第一義也、又空有為二、非空非有為不二、二与不二並是世諦、

故説非二非不二為第一義也、三中者、初是空有非有、有空非空、非空非有名為初重中也、第二是非有非空、非非空非非有、名為第二中也、第三是非二非不二、非不二非非不二、是第三中也、初重即是單、第二去是複、但第二是單複、第三重複也。(三二右―左)

この説明に依って明らかなごとく、初章の語に示された、因縁相待の仮名観に基づく展開であり、二諦説は仮として把握されていることが一貫している。しかも、今は、三仮三中として、二諦を媒介としながらも、三重の中仮を明かすが、この構造は、吉蔵の『二諦章』『中観論疏』等に見られる三重乃至四重の二諦説と全く軌を一にするものである。今、右の説明に依って図示して参考供したい。

三種の中と仮とを合して図示すると次のごとくになるが、これを二諦説として考えた場合は、第二重の中仮説で、三重の二諦説が示され、第三重の仮を俗とし、中を真とすれば、四重の二諦が成立する。しかるに、「八不義」で示される、複義に単複を論ず、というのが、第一重(単仮単中)と第二重(複仮複中)に相当するから、今示された三仮三中は、その上に、もう一重加えたものとなる。慧均は、「二諦義」において、三重の二諦を説くが、吉蔵は『中観論疏』に至って四重とする。その基本構造と趣意は、すでに提示されていたことが知られよう。



そこで、このような単複中仮義が説かれる理由は、本書の初めに言及されるごとくであるが、さらに「八不義」によつて補うならば、次のごとくである。

問、何れの意にて単複の句を説くや。答、凡そ二義あり。一には、一往は利根人の為に単仮を説き、鈍根人の為に複仮を説く。利根人ならば、一を聞いて十を修行すれば、若し仮有を説くを聞かば則ち仮無を悟解し、乃至非有を説くを聞いて則ち非無を解す。ゆえに勞わしく具に二義あることを明かさず。鈍根人は、言に随つて解を得るが為に、若し具に説かずんば懸かに悟ること能わざるが故に、双べて二義を明かす。二には、鈍根人の為に單仮を説き、利根人の為に複仮を説く。鈍根人は、円教に堪えざるを以て、ゆえに單の義を説いて其の病執を破す、若し利根人ならば、円旨を聞くに堪える。ゆえに複仮の義を説いて、便ち能く領持すればなり。(大正四五、二八中)

これによつて、意とするところは領解出来るであろう。前に、浅深ありといい、無窮の転勢ありといったことも首肯出来よう。本書では、また次のようにも述べる。

所以明中者、有兩意、一者、明仏説空有、此有表非有、此無表非無、故仏説有無、即是中義也、二者、明外人聞仏説空有、即執為性故成偏、今欲尽其所計有無偏執、故明非有無是中、余二不二、非不二非非不二例也。(三二左)

ここに述べられる兩意は、すでに前項でも触れた仮前中と仮後中等、中道を開示するに兩重の意があることを言う。今の三重の中仮義に従えば、その中、仮の文字は同じであるが、各々その内容と意義を異にすることが知られよう。従つて階級の不同とも言われ、説の次第に依るとも言える。このような趣旨は、首尾一貫するものである。

(4) 体用明中

体用の概念が、対拏されて用いられるようになったのは、五、六世紀の頃に、主として仏教關係の著作に明白に現われたものとされ、梁代の仏教者以来、特に二諦的な趣意を闡明する上で、盛んに用いられている。三論学派として

は、その初祖たる道朗において明確に使用されている。それは、中仮義を釈明するに際してであり、これは、撰嶺相承の伝統として、吉藏、慧均においても、これを駆使して理論の徹底を期しているのである。道朗の用例は、前項に述べた仮前中等の四種の釈明において関説される、体中・用中・体仮・用仮等のごとくである（二二九頁参照）。梁武帝の時代に当たるから、それ以前において、体用概念の表現論法は存したと見るべきであろう。今、体用に約して中道を明かすとするも、この体用中仮の義を釈明することに他ならない。

最初に体と用との基本的用例を示す。

以非有非無体、有無為用、不同常云別有二体、今明、只本為体、何因明有有無、則言猶非有非無故得有無、有無則有本也、非有非無則是中、有無有是仮、中為仮本也。（三二左—三二右）

従来は、二諦の体について、いずれを体とし用とするかに関し、諸種の解釈がなされた。『二諦章』『四論玄義』の「二諦義」にも都合五説を紹介する。しかし結局は、二諦の体は一か異かの二説にしほられ、龍光寺僧緯は二諦各々に体が存するとし、開善や莊嚴は、二諦は一体であると主張した。特に開善は、中道を以て体としたが、それは二諦に撰せられるものとする。したがって、すでに述べて来たごとく今の三論の立場では、二諦は教説として扱い、その教説の起る基盤として中道を見るから、中道を体とすると言うも、二諦を理とする従来の考え方とは全く異なるのである。今の文に従えば、二諦は総じて用であり仮であり、中道を体とする。「ただ、本を体とす」というのが三論の基本的理解である。また用は教の異名、体は理の異名でもある。しかし、このような図式的な理解は一往のことであって、先の三重の中仮、あるいは二諦の構造を見ても明らかなごとく、浅から深へという階級の不同に依って、先に体とされたものが、後の用となるように、各々固定的なものではなく、融通自在なる性格のものである。それは、体は、用の体であり、用は、体の用に他ならないからである。

次には問答の形式を以て釈明するのであるが、体は中であるとして、用中を弁じ得るかどうかが、また仮について体用の義が存するかどうかに触れる。共に「八不義」を指示して略述するにとどまるが、用中も弁じ得ること、及び仮

に体仮と用仮の存することは、前に述べたごとくである。しかし、究極の立場からは、用中及び体仮はあり得ないので次のように述べる。

不得、何者、以体明不二極、故不論仮、而名為中、用論二無窮、故是仮也。(三三右)

そこで、用中と体中の相違について触れ、用中は正仮を簡び、体中は仮を尽くすとする。つまり、仮を媒介として、中を明かすのをを用中とし、直に性の有無を否定して中とするを体中と説くのである⁽¹⁶⁾。また、仮前中と仮後中とのいずれを体とするか、中前仮と中後仮とのいずれを用とするかについて述べ、通じて体用の義が得られるとする。本質論としては、仮前中にしても、仮後中にしても共に「体」であり、中前の仮にしても、中後の仮にしても「用」である。しかるに、一往、仮前中を体中とし仮後中を用中とするのは、仮を媒介としか否かで異としたに過ぎない。また中前仮を体仮とし中後仮を用仮としたのは、中のはたらきとしての仮であるか否かの異である。従って、仮前中は「用を起す体」とし、仮後中は「用を収^とつて体に入る」とされる。この意味より中前仮と中後仮を推考するならば中前仮は「体に入る用」であり中後仮は「体が出す用」となる。本書では、前者を「仮を收入す」といい、後者は「仮を出用す」としている⁽¹⁷⁾。非常に煩瑣であるから、次に図示しておきたい。

中前仮	本来有無は仮有無	体仮	仮を收入	入体の用
仮前中	本来有無は非有無	体中	起用の体	
中後仮	非有無にして有無	用仮	仮を出用	出体の用
仮後中	仮有無なれば非有無	用中	収用の体	

しかるに、有無は有無に非ずと直接的に言った場合は、体用未分で、仮の義を破壊するのみである。有無がすでに壊せば、非有非無も尽きる。従って体用は立たない。しかし、非有非無なるが故に有無なりとすれば、正に体用の義が明かされ得るとされる。結局、根本的立場が提示され、初めて、その末用が弁じ得ることであろう。この場合の有無と非有無とに關して、多くの相対的な概念が設定されるとし、体用・中仮・二不二・理教の名目を挙げて、

各々説明するが、これらは、吉蔵の著作においても三論の宗旨を闡明する上で随所に活用されているものである。次に中仮・体用等についての慧均の説明を示す。

(1) 若是中仮、明諸法不自、因緣之義、故說仮也、以因緣有、不自有故、所以不有即是中也。

(2) 体用者、只是本末義、明何因緣得有有無、由非有無故有無、是方便隨緣之用也。

(3) 理教者、明諸仏說法、無非教義、但教必有所表、故有理名也。

(4) 二不二者、有無即是二、非有非無為不二、今明、以二從不二相与為不二、不二以約二相与皆是二、何者、是二如有非有、豈非是二耶、仮有不有、由無故有、有此無豈得異有、故有無不二也、但今正明非有非無為不二者、以非有不異非無、非無不異非有故、非有無如不二、有無方便并用分別故明二也。(三三右―左)

右の説明に依つて、それぞれの基本的な理解が明らかであろう。そして、多種の名目があるが、理教の語が、すべてに通じるものであると述べている。それは、右の説明にも見られると同様、「諸仏の說法は、並びに是れ教門なるも、所表あらんと欲するが故に、悉くこれ理なるを以てなり」(三三左)とされる。このような相關的な概念の活用が、すでに法朗において明確に提示されていたことは、注目に値しよう。そして、これらは、両者相俟つて初めて、三論の主旨、中道の正觀が得られるのである。

(5) 二不二明中

中道釈明の類型の第五は、二不二に就いて論じられる。これは、二諦の相即を、二と不二をテーマとして論じるもので、以上の諸項を通じて結ぶものであるといい、三段に分けて説明される。一は別して二不二を序ぶ、二は通じて二不二の意を結ぶ、三は料簡である。

第一は、成実師の二不二の釈を挙げ、それを批判する形で、三論における二不二の解釈を明示する。成実師の説としては、龍光の説と開善説を出す。今は龍光の説を「真即俗、俗即真、相即義、是即不二」(三三左)と言うが、こ

れは不_レ相_レ離_レの即と称されるもので、二諦の体は異なるが、その間には不離の關係があるから、相即の義が立つと言う。また開善説は「非真非俗中道、是不二義」(三四右)であるが、彼も、俗即真、真即俗を言うが、二諦の体は中道であるとして、二諦と中道との間に、二而不二、不二而二の關係を見るものである。(4)これに対して、次のごとく批判の言を為す。

今謂不然、俗即真、為有俗在為無俗乎、若有俗在則應猶分、何謂是即、若無復在則失俗義、若爾二諦二体兩理便壞也、若言非真非俗中是不二者、即言非真非俗、即是出真俗外、真俗亦壞也。(5)(三四右)

一応、從來説に対する批評を行つて、次に、三論一家の二不二の義を提示する。

今明、因縁仮名有無非有無、是不二、非有有、非無無、是不二、故一家旧語非有非無、二不二是中、不二二是仮也。(同)

この説明は、何度も見られる三論一家の定型句である。因縁の仮説を基本として、有無は有無に非ずとするのは、二が不二の義であり、非有の有、非無の無は、不二が二の義であり、各々二もしくは不二に裏づけられた不二であり二であるとのこと、一貫する考え方である。これを一応結論づけて、不二を中とし二を仮とするとされる。これを基本とするが、二不二を作すのに、また多くの説き方があるとされ、中仮門、相即門、相待門、説作門の四種を挙げる。

(1)中仮門者、仮二、中不二也。

(2)相即門者、如經云、色即是空、空即是色、離色無空、離空無色、是故相即不二義、即不二、不即是二也。

(3)相待門者、如待有故無、未待有時無有一無、未待無時無別一有、亦非是有一有、將以形無、非有一無、將以待有、故只是待有故無、待無故有、有是空有、無是空無、故無有二相、是不二義也。(6)

(4)説作門者、説空作色、説色作空、只指空為色、指色為空、故是不二、即言説空作色、寧非二耶、具如二諦義中説也。(三四右—左)

右の四種もまた、前出の体用等の相対的、相関的概念と同じように、諸種の義を釈明するに際し、用いられる一つ

の範疇を提示していると見て差支ええなかうと思う。これによって、二不二に関して、相即、相待等の考え方の基本が知られる。

第二は、通じて二不二の意を結ぶと言うものであるが、これは単に中道解釈の一段を結ぶのみにあらずして、これまで述べて来たところの中仮の義をしめくくるものであると言う。いわゆる、中は不二であり仮は二であるが、今また中は二であり仮は不二であることを明かして、二と不二との無礙なることを闡明せんとするものである。しかも、中仮の二不二に止まらず、体用・理教・本末の相關概念においても、同様であるとされる。その理由は、始めに示した二不二の基本的理解に従って次のように説明される。

何者、明由二故不二、由不二故二、由二故不二、不二豈独是不二、故不二便是二、亦是於不二故二、二豈独在不二耶、故亦還是不二耶。(三五右)

この釈明には、本書の当初に示された、初章語が、そのまま活かされている。さらに、

既言由不二故二、二非是二、則知不二由二故不二、非不二便是二耶、故相即門說、亦得言只指二為不二、指不二為二、故說二作不二、說不二作二、說二作不二、不二豈是不二、說不二作二、二豈独是不二耶、故相即門、只二是不二、只不二是不二、故通是意、非是通方無礙、復是出入觀門。(三五右—左)

とあるが、右は、初章語の立場を押し進めて、前出の相即門と説作門をもつて、さらに趣旨を徹底させ、二不二の通方無礙なることを弁じたのである。その無礙自在性を「出入の觀門なり」とする点が注意されよう。また二即是不二・不二即是二等の相即をふたつながら觀照することを「並觀」とも称する。この義は、吉藏の『二諦章』卷下(大正四五、一〇九中以下)で論じられ、慧均も「二諦義」の相即を論じるところ(統藏一・七四・一、二六左下以下)で述べている。その中で、特に「出入」あるいは「相即相入」の意義を中心に、その自在性を説いたものとしては、「八不義」の重複中仮義にて、互相入出を明かすところが代表的であろう。今は、その出入觀の義を言うのに、『瓔珞經』の從仮入空觀と從空入仮觀を例に出して、成実義を批判している。⁽¹⁵⁾ また中觀論の三字を積するに際して、吉藏・

慧均共に述べる、義相観、心行観、名字観の三観義は、他に例を見ないのであつて、三論独自のものと見られるが、少なくとも、三諦あるいは三観に無関心でなかったことは明らかである。しかし、それが、天台のごとき独自の思想教学に発展しなかったことは、吉藏・慧均を含めた三論学派の伝統的な立脚点に由るとも言え、また三論の限界を示すものとも考えられよう。

第三は料簡であるが、始めに、「今、事を安んじて論を為す」として、二種の二不二の型を示す。一つは、「二に待して不二を説けば、不二は還つて二を成ず」というものと、一つは、「非二非不二の故に二と説く、此の二は便ち不二なり」という場合である。そこで、この両者の場合、これを中仮に結束させるについても、二つの立場が生じる。そのことを「二人ありて中仮を結び、共に碩争す」（以上、三六右）と言つて、次にそれを述べている。先述のごとく、通論としては、不二を中、二を仮とすることを前提とする。

一は「有無は有無に非ざれば、即ち是れ中、而有而無なれば、即ち是れ仮なり」と言い、一は「非有非無と有無は不二なれば、方に是れ中なり」と言うものである。前者はさらに「彼云、只非有無は是れ中、但だ名に多対あり、二は自ら不二に對し、有無は自ら非有無に對す。何ぞ二を有無に結び、不二を非有非無に結ぶを用いんや」（三六右）と説かれる。この立場は、両非に寄せて有無の二見を息め、これを「中」とし、実には有無に非ざれども、衆生のために有無と説く、これを「仮」とするとの第一段階の釈明である。後者の場合は、さらに説明を加えて「彼云く、若し直に非有非無と言えば、乃ち有を尽くし或いは未だ是れ中ならず、今若し、非有非無と有無は不二なりと言わば、方に是れ中と名づく。不二を以て二に對す、故に二は是れ仮なり」（三六右）とされる。これには両用の意味が含まれている。一つは、前半の説明に相当し非有無と有無と悉くこれ中とする意で、有無と非有無とを具足して、初めて正義が得られ、両者の不二なることよつて一中を成ずということと、もう一つは、後半の文に依つて非有無と有無は共に皆な仮であるとの意味が導かれる。これは、有無と非有無とは自ら有無非有無に非ずして、各々非有無と有無に裏づけられているから、共に仮である。つまり「不二を以て二に對す、二はこれ仮なり」の文に示される。しかる

に、この説明は、簡潔な説明であるが、中仮の弁釈においては、重要な契機を提示しているもので、吉蔵の解釈においては、これをさらに展開させて詳細に論じられるに至っている。⁽¹⁸⁾ これら両説をしめくくって、本書では次のごとく述べる。

今明、若欲覓結、応是不二随縁方便説之、若直云非有無、亦得也、此は一節意也、若言二是因縁、不二非是因縁者、不二是有無、混真俗、故尽因縁也、若是二中論因縁者、不二由二故明因縁者、別是一種意也、此不二猶是二、故非二非不二、方非是「因」縁也。(三六右―左)

そこで、右の最後で、不二は因縁に非ずと述べたことの意味を、さらに釈明し、一には、「絶待」の故に、二には「絶絶」の故に⁽¹⁹⁾として、その両概念を用いている。⁽²⁰⁾そして、最後に問答往反して、不二を一と言うことを得るかどうかが、逆に不一を二と称するを得べきか否かについて釈明している。この論は、従来説においては、相対的な觀念を出すことはなく、開善の二諦説においても、非真は猶し俗、非俗は真を意味することくであったが、今は、因縁相待の立場より、両用の意味を含むことを明らかにし、単に不二は一の意ではなく、不一は二の意味であることを示す。そして、ただ単に不二を一と明かすときは、「深義を転ずる」もので、不一を二とするのは「倒出」であると言っている。そして、「一が二の義」、「二が二」、「一が一」の義があることを、仮に就いて論じると絶待に就いて論じるとの相違において釈釈し、成実師等の所論における「有が有」と言うごとき定性の有無等とは全く異なることを強調する。⁽²¹⁾三論一家における「有が有」と言うことは、「無蹤跡の有が有」であって、すべて方便の教門であり、「我が、一が一は、不一が一に由るが故に説き、二が二は、猶し不二が二の故に生ずるなり」とし、「若し爾らば、豈に是れ仮名に非ざらんや」と明言している。⁽²²⁾この言わんとするところは、先に述べた「不有が有」の釈明に照らして明らかになるうと思ふ。

(6) 絶不絶明中

第六の絶不絶について中道を明かすというのは、二諦の絶名を論じることについて釈明するというのが以下の説明に依って明らかとなる。この段の冒頭に「具には二諦義の中に説くが如し」(三七左)と言って詳論を譲るけれども、現行本『四論玄義』の「二諦義」では、相当箇所を欠く。ただし、吉蔵の『二諦章』には二諦絶名を明かすところが存するから、比較の対象となろう。今、本書においては、略述する形を取り、先に成実師の釈を掲げ、それを批判して、絶不絶の四句を弁じ、最後に、初章語の基本的理解に立ち返って、その意義を再確認している。

初めに掲げる成実師の説は次のごとくである。

成論等家云、真諦無名、寄世諦故有名、名真諦真如實際等、皆是寄世諦説也、世諦以名求得物、真諦無名、以名求真、去真弥遠、故真諦言語道断心行处滅也。(三七左—三八右)

これは、真諦は絶名、俗諦は有名とする、当時の通説であるが、吉蔵に依れば、二諦の絶名に関しては、三大法師は別に解釈するところはなかったと言う。ただ、右の文中で「以_レ名求真、去_レ真弥遠」という句は、吉蔵も引用しており、本書の「二諦義」にて「立名」を論じるところでは、「仙師云」として述べられていることから、今の釈文は、南潤仙師のものであることが知られるが、慧均も、開善等三大法師の説明は全く述べないから、この絶名に関しては、三大法師の時点では、真絶、俗不絶とするのみであったことは確かであろう。それ以後に、諸種の解釈が説かれたと見られる。右の説は、成実師の大勢を占めていた主張であろう。

次には、真俗共に絶名とする説を挙げる。

復論師云、真諦乃断語言、而復心行真義、故以心是虚通法故也、然凡論二諦、有絶名義、如真無俗名、俗絶真名、故是互無義也、復云、世諦中絶名、如十六知見等絶名、有師云、非世諦撰也、通中制別、如長無短、短無長、亦互絶名也。(三八右)

右の諸説は、共に絶名なる義が成立すると言うのであるが、真は俗の名を絶し、俗は真の名を絶する故に、二諦共

に絶名とする点はいとして、俗諦中において単独に絶名の義が存する点は、二説に分かれ、一方は十六知見を俗諦の撰として、故に絶名の義ありとし、他方は、十六知見は俗諦の撰ではないが、俗諦中の三仮の一である相待仮の考えを以て、絶名の義を言ったものである。ともかく、右の諸説が三大法師以後に説かれたことは明らかである。これに対して、次のように批判している。

今經中直云、無名無相、亦未見名相是俗、無名相是真、直云、不見菩薩及菩薩字、何時云不見是真見俗耶、又真諦無名者、為有此真諦、無其名為無、無此真諦言其無名、若無真諦會何物、若有何無名者、若言真亦是世諦說會言、知亦是世諦故說、若爾終無見真成聖、會境改凡成聖、常是世諦故也、亦是二諦不得俱絶、亦不応相即也。

(三八右—左)

右のごとき批評がなされる理由は、すでに触れたごとく、成実師等においては二諦を真理の形式とみる考え方に立脚した所論であるからである。そのような立場、考え方を指して、自性・不転・無本・住等と言った。そこで、三論の立場からする絶不絶は、どのように釈明されるのであろうか。

今明、中仮絶不絶、約二諦明之、自有絶不絶等四句、二諦俱絶、二俱不絶、真絶俗不絶、俗絶真不絶、成論等唯得一句、無有三句、以其二諦俱是理故、今明、二諦既是教門、教門多途、故随縁有四句也。(三八左)

右に依つて、基本的な考えを端的に表明している。つまり、成実師等の二諦は理であり、三論の二諦は教である点である。そこで絶不絶に四句分別をする。従来は一句のみを得るとするのは、俗不絶真絶の一句を言う。この四句の中で、特に二諦俱絶の義は、吉藏に依れば「從來無きところ、唯だ今家のみあり」(大正四五、一一二上)と言われる。その理由は、真俗共に教門として仮設の二諦であることに特色を見出し、仮を媒介として俱絶を論じるからである。従つて、本書においては、次のように説明される。

今明二諦既是教門、教門多途、故随縁有四句也。俱絶者、二諦俱是仮名、不名二義、同入中義、故俱是仮名方便故也。(三八左)

ここでは、簡潔にその結論を提示するのみであり、二諦が教門であり、仮名であるのが、なぜ、絶名になり得るかの論理的説明はなされていない。しかるに吉蔵の『二諦章』では、四種の解釈を挙げ、詳細に論じている。吉蔵もまた「師に従来四句あり」と言つて詳論するから、師法朗の講説に基づいて述べていることは明らかであるが、その一、二を提示して右の説明を補うならば、次のようになる。

二諦絶即絶二諦、明二諦是教門、為表不二之道、諸法非是有、非は無、非是有為衆生故、強說有為表不有、非是无為衆生故、強說無為表不無、此即有無表不有不無、故有無絶也、正意者、不絶為表絶、故不絶即絶也。（大正四五、一二二—下）

三論の二諦説において、俗諦を有とし真諦を無とするのは、各々不有、不無を表わさんがためであり、その有・無は、無が有（不有が有）・有が無（不無が無）であることが、上來すでに明らかとなっている。その釈明の様相は、初章語に示される通りである。また仮を媒介とした弁釈は次のようである。

俗不定俗、由真故俗、真不定真、由俗故真、由真故俗、俗是仮俗、由俗故真、真是仮真、即云仮俗、即四句皆絶、仮俗非俗、仮俗非不俗、仮俗非亦俗亦不俗、仮俗非非俗非不俗、仮真亦爾、（同、一二二中）

この説明表現は、先の初章及び中仮語の定型句を依用したものであることが明らかであろう。したがって二諦俱に四句絶百非と言うことは、二諦中道の成立に連なる。本文にて「同じく中の義に入る」と言つた意味が明らかとなる。この二諦俱絶の義は、最も特色的な、また基本的な立場を表明するものであることが知られる。

次に俗絶真不絶等について述べる。

俗絶真不絶者、俗体虚幻、故五眼所不見、故絶也、真諦真実、聖人所行、故是不絶也、真絶絶（言）語道断心行处滅故也、俗不絶者、名相故也、此句似同他、而与他亦異也、又作俗絶者、大師每言、只一仮有、断言語絶心行也。（三八左）

右の説明も言葉は簡略ながら、その意味するところは深いと言わなければならない。俗絶・真不絶と俗不絶・真絶

とは各々相関するものであり表裏をなす。第一の俗絶の説明において、「俗〔諦〕」の体は虚幻にして、五眼の見ざる
ところ」というのは、諸法は畢竟、性実の生滅なしということを「虚幻」と言った。それは、仮の生滅であり、自性
として存する何ものもないということであり、性実そのものが本来空寂であるとの意味であろう。故に五眼によつて
も見ることは出来ない。「故に絶なり」というのは、結局、五眼所見の性実の生滅も否定することであろう。吉蔵は、
このことを「俗諦絶とは則ち実を絶す」と言っている。そこで真不絶の「真諦の真実は、聖人の所行」と言う意味が
明らかになって来る。つまり、右の諸法は畢竟空寂なることが、いわゆる真諦の真実であるが、それを觀じ、諸法の
仮生仮滅なることを悟るのは、仏菩薩の所行となる。前文に例せば仏眼の所見である。従つて、真諦は、世諦の仮生
滅を絶するものであるが、真諦としての不生不滅を絶するものではない。仏菩薩の所見所行は、因縁の諸法として宛
然なるものだからである。従つて「不絶」とされる。次の「真絶」が言語道断心行処滅とされるのは、性実の生滅を
絶することを俗絶としのたに對し、仮の生滅を絶することを言う。つまり、俗諦は性を絶し、真諦は仮を絶するとい
うものである。しかし、今の真絶は、世諦の仮と実とを二つながら絶することから、言語道断心行処滅と言つたもの
であろう。この点を、吉蔵の釈明で補うならば、次のようになる。

真諦は仮を絶すとは、非が是はこれ仮の是なり、是が非はこれ仮の非なり、真諦は仮を絶するが故に、但だ是が
是も是すること能わざるのみならず、非が是も亦た是せず、但だ非が非も非すること能わざるのみにあらず、是
が非も亦た非せず、是是と非是と一切是すること能わず、非非と是非と一切非すること能わざるなり、真諦は双
ら世諦の仮実を絶す、(二諦章) 卷下、大正四五、一一二中)

右の是是及び非非は性実の「是非」で、非是と是非は仮の「是非」を表わす。従つて、先の二諦俱絶で言つたところ
の真絶とは内容が異なることが知られる。吉蔵の解釈を以て説明を補つたわけだが、二諦俱絶の場合と、別に俗
絶・真絶を明かす場合と意義内容が同じであるなら、わざわざ四句分別して別立する要はなからう。前は二諦教門の
立場より俱絶を端的に示し、今は、それを展開させて、一歩進めた立場を示したものと受け取るべきと思われる。最

後の「仮不絶」は、単に「名相の故に」と言うのみだが、これは真絶に対することが明らかである。俗諦は性実を絶するが、仮を絶せずとの意味である。従来説も、名相の故に俗不絶としたことは異なるといふのは、この点である。そして、「大師」の言の意味するのは、俱絶にて述べた仮を媒介とした四絶百非の成立を示唆するものであろう。

以上に依つて絶不絶について、吉蔵の解釈を参考としながら概観したのであるが、説明文が簡潔であるだけに、真意を理解するのは容易でないが、太建六年の法朗の講説においては、右のごとく要約した形で説示されたものであろう。

ところで、絶不絶を二諦に約して述べたが、三論二諦の基本型は、初章に基づく仮説の二諦であり、空が有を世諦とし有が空を真諦とするというのが、出発点である。そこで、今、六種の中道釈明を終るに際し、この「空が有」と、「有が空」とするにつき、三つの意義があることを問答の形を以て述べる。

問、空有不名有、有空不名空、此是何言耶、答、此破性語、亦廢立名、亦是廢仮語也。(三九右)

この破性の語、廢立の名、廢仮の語の三義は、正に初章及び中仮語に示される趣旨を明瞭にせんとするものである。初章中仮語の基本は、実体觀を転じて仮名觀を打立てることにあつた。つまり、性の有無を否定して、初めて仮有假無を弁じ得るが、その因縁仮設の有無も、畢竟寂滅の性であるから、その仮説の有無に留まることがあつてはならないというものである。このことを、右の三つの表現で示さんとする。先に俗諦について述べる。

何者、破性語者、空有不名有、空有不名無、空有不名有、即是不名性有、此是除性有也。空有不名無、則不名性無、除性無也、此語即是破義、則已兼廢立義。而今復言是廢立者、空有不名有、即是廢於性有、空有不名不有、則是立於仮有、故言廢立語也。廢仮語者、空有不名有、此廢於仮有、空有不名無、廢於仮無。(三九右)

この釈明は、俗諦に約して、つまり「空が有」について述べたものである。第一の破性語は、初章語のめざすところを端的に示したものであつて、空に裏づけられた有は、自性としての有ではないということに多言を要すまい。これに廢立の義を兼ねるといふのは、性の有無を廢(破)するからである。次の廢立の義とは、今の性有を廢するのと、

仮有が立つことである。「空が有なれば、不有とも名づけず」ということが仮有なることの成立を意味する。つまり、「不有が有」である。中仮語では、「不有が有なるが故に有に非ず、不無が無なるが故に無に非ず、非有非無を中とす。而有而無を仮となす。仮有なれば有と名づけず、仮無なれば無と名づけず、故に是れ不有が有、不無が無なり」との釈明の次第であった。今は、これを逆に「不有が有なれば仮有なり」と言ったわけである。また第三に廃仮の語であるとは、仮名因縁の有無なれば、有とも無とも名づけ得ないとは、さらに仮の有無をも否定する意味である。従って仮を廃すと称したものである。以上は、空が有（真が俗）、の場合であり、逆に有が空の場合も、同様に三義が成立する。したがって、破性、廃立、廃仮の三種の語は、初章中仮の意義を表現する上で、良くその特色を示したものとすべきであろう。そして、このような基本的な考え方は、すでに見たごとく、初章中仮義の諸相、その展開の基調を成すものと理解される。

六、疎密・横堅等の要点

以上によって、慧均の「初章中仮義」の根幹を成す「第一明初章」と「第二弁中仮」の釈明の論述を終る。本書では以下に「第三弁疎密」など六重の義科があるが、基本の理論は初章と中仮で尽くされており、疎密等の語による釈明は、中仮を釈明するためのバリエーションである。従って、ここでは以下の義科の内容の要点のみをまとめておきたい。

(一) 第三弁疎密

この義科の冒頭にて次のように述べていることは注目に値する。⁽¹⁸⁾

所言疎密者、由中仮而生也。但須知此起意者、作何意此疎密之義者、栖霞大朗法師、止観詮法師、興皇朗法師、

三代三論師中語横堅疎密双隻単複義宗。撰嶺栖霞大朗法師云、長安融法師注維摩經中云、羅什法師云、若不識横堅疎密双隻単複義、終不解大乘經意。故止觀詮法師云、大經云鬼非鬼非非鬼等。又如大品經相行品云、行亦不受、非行亦不受、行不行亦不受、非行非行亦不受、不受亦不受等文。即是横堅等四句別文証成也。(三九左―四〇右)

右によれば疎密・横堅・単複・双隻の義は撰嶺相承の三論学派において形成されたものであり、しかも第一祖たる大朗(道朗)法師の言葉によれば、羅什門下の道融の『注維摩經』に羅什法師が述べたこととされているという。道融に『維摩經』の註釈があつたことは相違ないが現在欠本であり、この真偽は確認できないが、撰山三論学派の伝承である。以下に道融の説を重んじており、道融によれば羅什がこの四句を作つた意図は、法相は転々して無窮であることと、治病所悟は不同であることによるという。僧詮は、第一祖たる師の言葉を承けて、『涅槃經』と『大品般若』を引いて経証したのであらう。三論一家としては、これらの語を用いるのは有所得(他学派)に対してであるといい、「対縁隨情の説」といい、また「漸進の義」とも呼んでいる。上巻の初章や中仮を説く趣旨と同じである。そして疎密語の基本型は次のようである。

空有両法相由、由空故說有、因有故說空、此別為疎。若無有、不無無、只於一法上更起、故為密也。(四一右)

右によれば、空有相對して説くのは「疎」、有または無(空)の一法上において説くのを「密」とする。これを基本的な説き方として以下に、初章語と中仮及び横堅との關係を述べて、空有相由の論を「疎の中仮」、一法上において中仮を説くことを「密の中仮」と呼んでいる。

(二) 第四論横堅

冒頭にて横堅の論は正しく中仮を釈するもので、傍ら初章を解釈するものであると、前の疎密と同様のことを繰返し述べる。以下の単複と双隻も同じである。

内容は第三の疎密義で述べたことと同類であるが、ここでは疎の中仮を堅論、密の中仮を横論とし、横堅も自在に

用いることを述べる。従つて、問者を設けて「繁にして無益」と批判させるが、それに対しては横堅を用いるのは疎密義を釈成せんがためと答えている。

確かに同趣旨のことを文字を変え説明を変えて煩瑣と思えるほどの釈明をしているが、それは他学派との対論や三論学派内での議論を反映しているものであろう。

(三) 第五明単複

単複義も同趣旨で使用されるもので、初章の語を示して単複と上来の語とを次のように配当する。すなわち、
單―疎、横―複―密である。前段の配当に同じである。

また、単複中仮による釈明は「八不義」に説いたとしており、確かに現在『大乘玄論』卷二に編入された「八不義」⁽¹⁸⁾に詳細な説明があり、本章第二節に紹介した通りである。

(四) 第六明双隻

この語の使用も趣旨は上来と同様である。各語の配当は、疎・堅・単―双、密・横・複―隻とする。有無両法相対で論じるのは「双」、有不有等一法上に論じるのは「隻」である。この段では問答八番を設けている。その中で、双隻の語の出典を問うのに対し、これは興皇大師（法朗）が諸経論を精読して、經中に無数に説かれる有無・去来などを双とし、不有・不来来・聞不聞・至不至などを隻として論じたもので、解釈の無礙なることは『華嚴經』卷五の「一中解無量、無量中解一」（大正九、四二三上）を根拠とする。この句は慧均、吉藏共に好んで使用する。

(五) 第七通別

この語も上来と同趣旨で使用される。上来の諸語と異なるのは、通別は最も広義の語で一切経論に出るものであり、

「他」に対して立てられたものではないという。上来の諸義に対して言えば、有無・疎密・横豎・双・単の語にて釈明することを「通」とし、有・有無・不・無・密・横・隻の語にて釈明することを「別」としている。

(六) 第八通簡平夷諸法

最後の義科であるが、初めに是非の論も相待的であることを述べ、次に成実師の境智各別を批判して境智不二相即を言う。また因果に約して他家は自因自果で理外の因果であり、それに対して三論家は不自果不自因で相待の因果であることを述べる。そして生死涅槃、能所諸法も類して尋ねべしとし、これらを重ねて述べるのは、正に諸法を平夷（たいらか）にするためであるという。もしこの意味を理解しなければ、ついに無蹤跡の義宗を覓むものだと述べて、「初章中仮義」の一巻を結んでいる。

七、結語

以上、慧均の「初章中仮義」の根幹を成す、「初章」と「中仮」の釈明を中心として、その内容の全体を理解する方向で論述を進めた。それに依って知られることは、第一には、『四論玄義』における諸義の釈明、及び吉藏の著作に見られる諸種の弁釈の様相を観察するとき、この「初章中仮義」にて明らかにされている、摂山三論学派としての基本的立場と、その釈明の論理的かつ具体的な内容とが、両者活用の形態様相に多少の相違はあるものの、遺憾なく發揮、展開されていることである。特に初章と中仮の根本義は、吉藏においては、八不中道の弁釈に具体的に示されている。冒頭で触れたごとく、八不中道の釈明において、結局は一中一仮を成立させることをもって結びとするのは何故か。それは、中道観の確立は、同時に仮名観の確立であることに他ならない。つまり、三論学派としての中道釈明は、正しき仮名観を媒介とせずに、正しく弁釈し得ることが不可能だからである。その仮名観とは、すなわち、二

諦観である。従って、道朗において、すでに非有非無を中として而有而無を仮とする一応の説示が見られ、体中・用中等の解釈があり、また吉蔵は、「一師の初章中仮の語」といい、「初学の章門は皆な是れ初章、一切法は中仮を離れざるが故に、皆な是中仮、而も師は之を分かちて一往の異とするなり」と言うごとく、伝統的に初章と中仮とは不離の関係を以て論じられて来たものである。先に「初章語」が単独に提示され、後にそれは「中仮語」であるとして説かれたものではないであろう。「初章語」は、三論学派における「本性空」の理解を端的に示すものであり、それを基盤として、仮名観中道観が展開される。その釈明は、「中仮の語」としての基本型が提示されることを契機として、初めて可能となる。その両者の具体的釈明の代表例として二諦中道があり八不中道がある。それは『中論』四諦品の第十八偈に帰趨するものであり、吉蔵も言うごとく（註156）、道朗における出発点でもあったのである。その正しき中道と仮名との成立具足において、初めて義として円正なることを得るのである。この点は、吉蔵自らも明確に断言する。⁽¹⁵⁶⁾しかし、すでに明らかなごとく、初章に基づく中仮義の展開は、あくまで「他学派」に対しての仮説であり、自己の中道観、仮名観を釈明する方便説であるから、それに執することは避けなければならない。この点は、吉蔵が明言するごとくであり、慧均も随所で触れる。それにもかかわらず慧均が『四論玄義』の開巻劈頭に「初章中仮義」を置いた理由は、その内容が、三論教学として伝統的に説かれてあったことを前提として、重要な意義を有することを充分認め、それを正しく活用する意味においてであったと見られる。吉蔵が初章及び中仮を説く理由もそこにある。このような、伝統的な初章及び中道・仮名の理解を背景とせずに、吉蔵の教学も成立しないであろうから、三論学派の根本義を言うに際し、このことを看過することは出来ない。

第二は、吉蔵、慧均の釈明において、しばしば用いられる術語、概念の基本的用法、または理解が、この「初章中仮義」中に、ほとんど含まれていることである。そして吉蔵においても慧均においても、経論の解釈や諸義の釈明において何程かの論理性と体系性を与えるのに活かされているのである。それらは、単に慧均が、師の講述中より取り来って、初章中仮義の釈明に依用したのではなく、元来、三論学派の相承説としての初章中仮義の弁釈に用いられて

いたものである。⁽¹⁰⁾つまり、三論学派としての伝統的理解、釈明の基本型といったものが、集約的に、この「初章中仮義」の中に盛り込まれていたことを意味する。従って、第三に、三論学派としての基本教学が成立し、もしくは存し得るとするなら、正にこの「初章中仮義」が代表として数え上げられるべきであろう。それは、教学としての最も特色ある理論的な体系性を有し、また付与し得る内容を備えているからである。また中国における「中道」釈明の最も詳細なものであり、それは中観思想の中国的展開である。

本書は、三論伝統の特色ある教学を提示するものであるが、勿論そこには慧均自身の理解と取捨選択等もなされていると考えられよう。したがって、この初章中仮義を慧均が基本的な理念とみなし、自説を結論づけるのに中・仮をもつてしたとすれば、それは、吉蔵とは全く異なる一面である。ただし、自説に論理性と体系性を付与せしめんとすることに於いて、この初章中仮義を活用した点は吉蔵も同様ではなかったか。ともかく、本書は、資料的価値と、今後の三論学研究に多大の意義を有していることは、充分に認められて良いと思われる。ただ、中国仏教思想史上の意義とか、三論教学としての評価、位置づけは、新資料であるだけに慎重さと充分なる吟味検討の上になされるべきものと考えている。

第四節 仏性説の概要

中国仏教史上、隋から初唐における仏性説としては、その代表として智顗、慧遠、吉蔵の所説が挙げられ、そのうち吉蔵については、彼の五種仏性説などが、独創的な特質あるものとして認められている。そこで、同じ三論学派に属する『四論玄義』の所説を、特に『大乘玄論』との関連を考慮して概観したいと思うが、本書巻七の「仏性義」と『大乘玄論』「仏性義」とを比較する時、その構成や内容面、さらに文章において一致相似する箇所が少なくない。両者の詳細なる比較対照の必要性を感じるが、ここでは、本書主張の基本的立場と五種仏性説について考察する。⁽¹¹⁾

第一大意門の壁頭において、師である興皇寺法朗及び羅什の弟子たる僧叡の言葉を引いて、三論学の根本的立場たる無依無得を標榜する。すなわち「無依無得（正觀）所住を宗となす」とし、仏性とは非有非無非因果等の四句を離れ、百非を絶した中道仏性であることを最初に断言している。これは、すでに指摘されている『涅槃經』師子吼品の文や『中論』の八不等に基づくものであり、吉藏においても同様である。次に仏性を説く因縁につき、『法華經』方便品の「諸仏世尊は唯一大事因縁を以ての故にのみ世に出現す」の文を引いて、「大事とは仏知見を開くこと及び衆生をして仏知見の道に入らしめること」と具体的に説明し、「仏性も亦然り、知見即是仏性」という。そして法朗の言葉を借りて「仏性とは三世十方諸仏の源本なり」という。さらに仏性を説く理由を示すにあたり、吉藏の所説として八種の理由を挙げ、続いて自己の見解を加え、『涅槃經』及び『大智度論』に依って、般若と仏性とは同体異名とし、般若の意にて仏性を開くに十意を述べる。すなわち、1 為_レ究竟至_三菩薩行_一故、2 為_三十方諸仏諸母_一故、3 為_二大小兩乘異_一故、4 為_レ破_三乘三性別_一故、5 為_二一乘永究竟四智_一不_四復進求_三尊勝道_一故、6 為_下分_二別生法二身_一供養_上故、7 為_下破_二二辺_一令_レ住_二中道_一故、8 為_レ破_二一闡提不成仏_一故、9 為_下二乘令_レ信_三正法_一故、10 成就万行故の十種である。吉藏の八種説は註記に示したが、比較すると、本書はその根本宗旨からして、より現実に、明解に仏性義を立てる理由を示している。

仏性の体については、第三の体相門において述べられるが、南北朝の正因仏性に関する十家の異説を挙げたあと、中道を以て正因の体とするのが本書の主張であり、正因仏性これ正法とし、中道正法を正因仏性の体とするとも言っている。その根拠は、やはり『涅槃經』師子吼品の第一義空を仏性とし、中道を仏性とする立場の継承であり、吉藏も同じであるが、その究極の立場からすれば、一切はすべて正因仏性となる理であり、前に挙げる諸家の異説もすべて正論として認めねばならない。したがって、この点を「若し前の十家の所執の如きは、並に須らく之を破すべし」としながらも、続いて「如上の所説は今則ち皆是仏性」とし、それは理_レ仮_レの用_レについて仏性義を明かす場合であるとする。つまり、理として理の上から仮の働きとして上来の諸説を認めるのであるということで、『涅槃經』に「正因

とは所謂諸衆生」とある文を会通している。すなわち「衆生は実には是れ縁因の性なるも、ただ能御と所御に約してこれを明かす」ものであり「能御の故に正因とす」という。これを対偏明中つまり、偏執偏邪を対破せんがために中を明かすがごとくであると言ひ、実には正中にあらず、非偏非中非邪非正を正中となすがごとく、今も実論は能所を絶したところを正因性というとしている。また經に「凡そ心あるもの皆まさに成仏す」とある点も、同様に理仮の用を以てこれを明かすとし、進んで「仮中亦是仏性即是正因之体、中仮亦是仏性即正因之用」と自己の根本的立場から、その独自の論理でこれを結論づけている。前者は二而非二、後者は非二而二の立場であり、この論旨は、後の五種仏性説においても徹底一貫している。しかも、一の注意されるべきことは、悟を以てその体とする点である。「今悟を以て体と為す故に仏を名づけて覺と為す」とし、「勤めて悟心を自覺せしめ、若し悟心本来清淨なれば名づけて仏性と為す」とし、この悟とは、一切皆非、すなわち、四句百非を絶する中道を悟ること、これは觀解心つまり、觀心であるとしている。ゆえに「悟時には、内外生死涅槃凡聖有無解惑等の二法を見ざるが故に、菩薩が般若を行ずる時は、一切皆非の行なり」とし、般若即是仏性さらに仏性、法性、法界、如如また正道なりとし、更に二の別なしと論ずる。この点は、『大乘玄論』で草木成仏を主張することに際し、觀心の立場を重視していることと相通じることが、三論学派においては、伝統的に定慧双修の立場で実践を重んじていたことは史実によっても明らかで、悟性、悟心を重視し、論理的、抽象的に止まらず、具体的、実践的に説明していることは重要である。

次に五種仏性であるが、第四の広料簡門の第一弁宗途の段において説かれる。初めに、三論一家においては、『涅槃經』師子吼品を以て仏性義の正意とすることについて、従来の諸説を紹介し、自己の見解を明かしているが、ここは、『涅槃經』に対する三論一家の解釈、立場を示したものと受け取られ、興味を引く。まず師子吼菩薩品は、正しく中道正法身涅槃仏性について同じく正道不二を明かすとして、

不二而二故非因而因、因有二、一境界因、即是二諦、二了因、即是觀智、觀智即是般若、般若即是二智。非果而果、果有三別総、総而名別為菩提果、別而用総涅槃為果。此四明傍、傍而非傍所以為正、故正、因非因非

果。(統藏一・七四・一、五〇左下—五一右上)

と説く。一一の解釈説明はなされていないが、境界因を二諦とするのが本書の特徴であり、全体としては『大乘玄論』の五種仏性に比する時、相似の説となっている。これは經文に従った五種仏性として示されるが、諸家の四種、五種の説を紹介したあと、本書独自の解釈で以て五種仏性説を展開している。

今謂開_二仏性_一只_レ成_二正性_一也、一正、二緣。非因果名為_レ正、是因果即是緣、是故緣正兩性也。但就緣性_一更開立_二因_一果_一、就_二正因_一即成_レ三也。復緣_二因_一中更開_二因_一與_レ因_一因_一、緣_二果_一中更開_二果_一與_レ果_一果_一、此則緣中有_レ四、足_二正因_一則成_二五種_一。(同、五二右下)

というもので、吉藏の『中觀論疏』、『淨名玄論』、それに『大乘玄論』等においては、いずれも『涅槃經』の因、因因、果、果果の四句に前四仏性を配し、それに正因を加えた形として説かれるが、本書では相違して、まず正性、緣性の二を示し、緣性について順次開いて四性とし、合して五性を成立している。これを次のようにも説明する。

一家言_二方開_レ性五種_一仏性_一者、若論_二根本_一但有_二緣正兩性_一、即是中_レ假。緣正者只是傍正相對明_レ之。正性者正法之異因、正道之別名、正法未_レ曾_レ因_レ之與_レ果、未_レ曾_レ真_レ之與_レ俗、而於_二無名相中_一假名説。(同、五二左下)

非因非果、非真非俗の無名相、つまり、皆非の根本的立場を基盤として方便假名を以て展開するもので、因果、真俗等を建立するために、中の上に仮をうち立て、仮によって一切諸法を成立せしめるというものである。勿論、正因の体は中道であるが、正法仏性を根本に据えて、般若空觀の立場より、方便の用として正緣兩性を開き、さらに緣性について四性を開くわけで、これを中仮の体用と表現する。この点が本書の特色である。図示すると次のようである。



以上、概略ながら、本書の仏性説の特色と五種仏性について考察したが、種々の注意される問題も含まれており、吉藏との関連や、他の諸家の仏性説との比較、また本書の所説についての歴史的、思想的な意義等については、さらに考察する必要がある。

第五節 「仏性義」の考察

一、はじめに

隋から初唐における三論学派の仏性研究は、南北朝時代の仏教学者による『涅槃經』研究の伝統、彼らの仏性解釈のあとを承けてなされたものであり、その仏性説は、南北朝時代の研究成果の継承発展によつて形成されたものであることは否定出来ない。しかも、吉藏にみられるように、三論学派の『涅槃經』の重視からしても、仏性の問題は重要であつたと思われるし、慧均も『四論玄義』において、八不義とか二諦義等と並べて論じ、それも「仏性義」のみで二巻にわたつて説かれている点からしても、その占める位置の大きいことが窺われよう。

ところで、『四論玄義』の「仏性義」は、従来吉藏の仏性説を見る際の参考に資せられる程度で、大要は同じということで扱われて来たようであるし、本書に掲げる南北朝時代諸師の仏性説が、六朝の仏性思想を考察する上に用いられている位である。⁽¹⁷⁾しかし、吉藏の仏性説というのは、従来は『大乘玄論』卷三所収の「仏性義」が、まともたつたものとして取り扱われ、その他『中觀論疏』や『淨名玄論』及び『涅槃經遊意』に散見する仏性説を以て考察理解されているが、後述のように『大乘玄論』の編集成立については疑問が提示されるので、⁽¹⁸⁾南都をも含めた三論学派あるいは三論教学として考える場合は、思想の展開成立についての再検討の要が生じる。また吉藏との比較や後代の仏教思想（特に禪関係）を考慮して詳細に検討すると、その違いや種々の注意される点が存するし、中国仏教思想史上の

意義も認められるのではないかと思う。さらに南都における仏性研究を考える上でも示唆を与えるであらう。

本書の仏性説に関する概要は、前節に述べたが、「仏性義」について、さらに考察を加えたいと思う。

二、本書における涅槃經の扱い

『四論玄義』には吉藏にみられるような教判論は見られないのであるが、南北朝時代における五時教判や四宗判に對して批判的であったことは間違いないく、大乘經典はすべて一味のものとして、その価値を認めていたようである。⁽¹⁰⁾「三乘義」では、成実、毘曇学派の人々の諸大乘經典に對する見解を述べたあと、

但し、馮、觀二師は、四と五との異なるを執せるが爲に、前の三と四とを説いて、猶し是れ無常半字の教なりと説く。夢覺義の中に説くが如し。(統藏一・七四・一、九〇右上)

として、道場寺慧觀等が、『涅槃經』をして法身、仏性の常住を明かすものとみて、漸教五時の最後に位置せしめたことを批判する。文中の夢覺義とは、現行本では欠巻となっているので、慧均の詳しい説明批判は知ることが出来ないが、今の文に続いて次のように言う。

涅槃、大品及び夫人等の經に至るまで、一乘を明かすを以て其の事無二なり。涅槃も亦た半に非ず満に非ず。涅槃の非三非一に随つて而も三一を明かす。般若も亦た半に非ず満に非ず、三一半満を明かす。猶し般若及び勝鬘に至るも亦た然るなり。涅槃も亦た常に非ず無常に非ず。般若も亦た常に非ず無常に非ず。及び法華、夫人に至るまで亦た然なり。是れ諸大乘(經)は、一乘義を明かすこと、一種に非ざれども斉し。今、満字の教、法として摩訶衍經に貫通せるを明かす。(同、九〇右上―下)

としている。明らかに般若空觀の立場、著者の言葉で言えば、無依無得の立場から諸大乘經典を一仏乘に帰せしめ、その差違は仏の善巧方便による隨宣説との見方である。したがって、

勝鬘經は正法を以て開いて三乗五教とし、法華經は則ち一乘を以て開いて三乗と為す。(同、九〇右下)

とするも、その理由は「縁に就いて論ず」としている。一般的な教相判釈による価値判断はしないということで、『涅槃經』についても、『般若經』と同様に依用重視している。それは『涅槃經』を多用していることから言えるし、三論一家の相伝であるとして、

一乗とは只だ是れ仏性、只だ是れ般若なり。是の故に亦た名づけて第一義空とし、亦た名づけて般若とし、亦た仏性と名づけ、亦た涅槃と名づけ、亦た名づけて一乗と為す。(同、九〇右下—左上)

といい、般若、涅槃の宗致を明かさば、一であるとしている。

三、涅槃經各品に対する見解

そこで『涅槃經』の各品に対する見解はどうかというと、この点につき、わずかながら仏性義中に触れるところがある。現在、吉蔵の涅槃經疏は伝わっておらず、その断簡が南都の三論宗章疏類に見られるに過ぎないし、また慧均にも『涅槃經』に対する註釈書があったようであるが、それは全く伝えられていない。吉蔵疏の逸文によつて、ある程度の輪郭は理解出来るかも知えられるが、今のところ、仏性義の第四広料簡門の第一弁宗途に示される見解は、『大乘玄論』の仏性義にも述べられないところであり、三論学派の立場からの理解として注意するに値しよう。

まず、一段の最初に「三論一家、涅槃の義宗を弁じることを得るなり」と宣言して、「徳王の文、亦た是れ具に仏性を論ずべくも、而も師子吼の文、正意乃ち顕る。亦た方に具足すると言ふことを得るなり」(統蔵一・七四・一、四九左下)と、自己の立場を明示し、次に問を設けて次第にこれを釈明して行く。しかるに『涅槃經』は、その全体にわたつて涅槃あるいは仏性を説くわけであるが、それをいかに理解、解釈するかで、南北朝の仏教学者は苦心したに相違なく、したがって各品の所説についても、各々異なつた見解を生じたであらうし、どこに宗義の根本を求めめるか

についても異論はあつたものと思われるが、師子吼品を以て正意とすることは、三論の立場からの一つの結論であつたと考えられる。よつて涅槃學派からの反論が提示される。すなわち、当時の涅槃學派の人々は、第二卷の純陀品を以て、開宗の常弁としていたごとくであり、哀嘆品は三点四徳を明かすもの、金剛身品は百非を明かし、乃至如來性品も仏性中道を明かすとして各々涅槃義、仏性義を説くものとして重視し、講説においても、一つの形が定まつていたごとくであり、それを無視して師子吼品こそは、具足して仏性を明かし、涅槃義を明かすなりとするのは、自分に都合の良いようにした勝手な説であるといふのである。これに對して、師子吼品以前の品にて多く涅槃仏性を明かしてはいるが、その來意は各々異なるのであつて、結論からいへば、未だ正しく涅槃仏性等の義を積したものとはいえず、したがつて玄悟の人ならば、それで充分とも言えるが、そうでない場合は、文意宗途からして未だ充分ではない。師子吼品こそは正しく体と用とを兼ね備えて明かしており、この見解は、自分勝手な論ではなく、三論一家の相伝説であると明言する。^(四)したがつて從來の各品に對する批判の要點は次のようである。

純陀品——從來開宗の常弁とするも、文意は三修比丘を破せんが爲の故に弁ずること常なるも正宗には非ず。

哀嘆品——三点四徳涅槃を明かすは、昔日の無法涅槃の意を破斥せんが故なり。

金剛身品——正しく中道仏性を明かすには非ずして、仮上の百非を絶とするなり。

四相品——三密中の身密にて秘藏の義を開くのみ。

如來性品——仏性に由るが故に善業を成就し、また難見の性を見得るを説き、仏性義を明かすを主眼とせず。というもので、次に自説を展開する。始めに、一家相伝に云くとして、

師子吼品は正しく平正中道の義を明かす。經に涅槃と名づけ、而も具には仏性を論ず。仏性は即ち是れ涅槃の義なり。既に仏性を弁ぜば応に仏性品と云うべきも、能論の人に從つて名と爲すが故に師子吼品と言ふなり。(統

藏一・七四・一、五〇左上)

として師子吼品が正しく仏性の体用因縁の正義を明かすことを主張するが、『涅槃經』の一部は、四大士の言ありて

涅槃仏性の正道を論ずとしているから、基本的には、諸大乘經典に対する立場と同様に、各品の価値の差別は立てておらず、等しく仏性、涅槃を説くものとして認めている。しかし特に後の四品を重要視し、その中でも師子吼品を正意として主張するのは、やはり従来の涅槃経解釈に対する批判、否定面の強調から来るものとも考えられる。したがって「若し異とせば」と断り、しかも一家相伝の説として純陀品と後の四品に対する見解を述べている。

①純陀品——但為開涅槃仏性之緣由方便、即是開路義也。

②迦葉品——正論因果常無常義。

③德王品——正論涅槃体用常無常義。

④師子吼品——正論仏性緣正両性常無常義。

⑤陳如品——論生死涅槃常無常義。

さらに続いて、『涅槃経』中の五（六）大士を取り上げて、各々涅槃の一部を開説するに五種の異があるとして、能説能論の人に対して次のようにその差違を述べる。

①純陀・文殊——因献供為開密之端、即是因供約有為無為常無常、倒写更相治病、略開涅槃門。

②迦葉——因問答約常無常、広開涅槃。

③德王——約体用、明常無常方便修成門。

④師子吼——約不思議、中道仏性緣正常無常門。

⑤陳如——約生死涅槃、邪正不二常無常門。

とするもので、以上が「仏性義」中にみられる慧均の見解である。

四、五種仏性について

上説のごとく、無得正觀の立場より『涅槃經』に対する三論一家の見解を述べ、続いて、『涅槃經』中に四句百非を明かすに三処ありとして、自己の仏性説を展開する基本的な諸条件を提示して行く。百非を明かす三処とは、云く、一には金剛身品に法身は四句百非を離れ、一切皆非を明かす。而も仮の法身上に百非を論ずれば、正意は正法に望めて傍と為るなり。二には第十九卷徳王品も四句百非を離るるを明かす。亦た是れ仮上の百非を正とし、正法を傍とするなり。三には師子吼品に仏性は四句百非を離るるを明かす。正しく中道正法法身涅槃仏性に就いて同じく正道不二を明かすなり。(同、五〇左下)

として、師子吼品に明かすところこそが、般若空觀の三論一家の根本的な立場に契つた究極の説であることを言つて、正道不二の立場から五種仏性説を展開して行くのである。

初めに説かれる五種仏性とは次のごときものである。

不二にして二なるが故に、非因にして因なり。因に二有り、一に境界因、即ち是れ二諦なり。二に了因、即ち是れ觀智なり。觀智は即ち是れ般若、般若は即ち是れ二智なり。非果にして果なり。果に別総有り。総にして名別なるを菩提果とし、別にして用総なるを涅槃にして果果とす。此の四は傍なるを明かす。傍にして非傍、所以に正とす。故に正因は非因非果なり。(同、五〇左下—五一右下)

というもので、これを図示するとつぎのようになる。

- ①境界因——二諦
- ②了因——觀智、般若、二智
- ③果——菩提
- ④果——涅槃
- ⑤正 因——非因非果

ここにおいては、一一の説明はなされていないが、注意されるのは、境界因を二諦としている点であり、梁代以降

の仏性説においても、また自己の教学の根本に約教の二諦を据えた吉藏においても、境界仏性は十二因縁の不生不滅とされている。⁽¹⁸⁾しかし、『中論』乃至八不を二諦を以て宗とし二諦を明かすものと捉える吉藏の立場からは、当然境界性を二諦としても不合理ではない。しかるに『中観論疏』巻一本において二智二諦と涅槃の五性の關係を述べて、問う、二智二諦皆な中道なれば、正性を顯すやいなや。答う、亦た得るなり。問う、涅槃の五性と何ぞ異なるや。答う、此の中には二智と二諦とを明かす、則ち二智は是れ果性なり。仏の二智を明かすを以ての故なり。二諦は是れ仏の所照の境なり。但し此の両性あり、此の境智は皆な正性を開發す。境に非ず智に非ず亦た正性の義あるなり。問う、何が故に彼は五性を明かし、今は両性を明かすや。答う、正しくは二智の能説、二諦の所説を明かして、正しく因果を明かさざるが故に但だ二性のみ有り。彼の經は正しく因果を明かして正性を開發す。故に五性の義を明かすなり。若し論主に就かは、二諦を悟つて二智を發生す。亦た是れ因因なり。正性を開發するが故に、亦た五性を具することを得るなり。(大正四二、一二中)

と説明している。したがって、境界性を二諦とし、了因性を二智とする本書の説と、この吉藏の説明は合致していると言える。この吉藏の説明を参照する時、慧均が、

今、仏性を識らんと欲せば、則ち須らく境智を識るべし。境智を達せば則ち仏性を了ず。唯だ仏性は二因二果の爲に本と爲るのみなり。(統藏一・七四・一、五一右上)

と言う理由も明らかとなる。したがって吉藏の五種仏性説においては、未だ二諦、二智を表面に出して五性に配当していなかったものを、慧均において明示している点は、両者の、前後あるいは相違を考える上で注意されるところである。観智または二智を發生する根本に二諦を持ち出したことは、三論一家の立場をより明確に打出したものとも言える。この五種仏性説は、『涅槃經』師子吼品の生了及び正縁の二因や果と果果の二種等⁽¹⁹⁾を組み合わせて成立されているが、根本的な正因仏性を非因非果とし、境・了の二因及び果・果果の二果は、その非因非果の上に捉えられていることが明瞭である。しかも不二の立場から因果の二を開いて行く方法は、吉藏の五種仏性においても明確には示さ

れておらず、彼においては『浄名玄論』において、不二の理と不二の観を、それぞれ因と因因性に配当しているにすぎない。⁽¹⁷⁾

以上の五種仏性を示したのち、古来の諸説を出し、特に開善寺智蔵の五種仏性及び共有四名、各有四名の仏性説を詳しく紹介し、その説を一応好しとして認めていることは、慧均あるいは三論学派の仏性説の成立が、開善等の学説を継承し、さらに自己の立場から発展させて組織大成されたものであることを暗に示している。⁽¹⁸⁾ 本書独自の五種仏性説の大意は、前節に述べたので再説は避けるが、本書には吉蔵の『中観論疏』や『浄名玄論』に見られる十二因縁に約した五種仏性と相似する説明もみられる。すなわち、第七の雜料簡門において、

其の能く観智を發生せるを取らば是れ境界性なり。其の能観の義を取れば観智性と名づく。観行明淨なるを菩提智性と為す。断常の二見、畢竟永尽するを涅槃因果性とし、即ち此の十二因縁、未だ曾て是れ因果にあらざれば、即ち是れ正性なり。⁽¹⁹⁾ (統藏一・七四・一、六三右上)

とするものである。したがって本書の仏性説を、吉蔵のものと比較すると、明らかに整理、体系化が一段と進み、整然とまとめられていることは一目瞭然である。本書の成立が、吉蔵よりも後代であろうとの一つの傍証ともなり得る。しかも、不二相即の論理及び中仮の概念で一貫され組織されている点は注目に値する。そこで問題となるのは、五種仏性の第五非因非果の正因仏性を、吉蔵、慧均共に正性としている点である。

五、正性の概念

元来、正性なる用例は、仏教ではあまり見られないものとされ、吉蔵や慧均の五種仏性の最後の究極の立場を示す、独特の用例であると見られている。⁽²⁰⁾ まず、經典中に、その用例を求めるならば、まず玄奘訳の『大毘婆娑論』巻三では、世第一法の説明として、

また次に是の如き心心所法を等無間とす。異生の性を捨てて聖性を得、邪性を捨てて正性を得るなり。能く正性離生に入るが故に、世第一法と名づく。……正性を得とは、此の心心所法、能く苦法智忍を得、以て能く一切正法を任持するを謂う。故に且らく彼を説いて以て正性とす。(大正二七、一二上以下)

と説かれ、また『俱舍論』卷二三でも、苦法智忍の説明として、

即ち此れを正性離生に入ると名づけ、また正性決定に入ると名づく。……故に經に正性とは、いわゆる涅槃なりと説く。(大正二九、一二一中)

などと説明される。しかしながら、この用例は、玄奘訳のみのものであつて、六十卷毘婆娑や真諦訳の俱舍論では、正性に当たるところは、正決定とか正定聚と訳されており、その意味も、吉藏等の正性とは異なるし、一般に、無漏智を生じて煩惱を断ずるを聖性という用例などとは全く相違する。しかも、玄奘特有の訳語例を、彼以前の吉藏等三論学派の人々が用いるはずはない。次に羅什訳の『思益梵天所問經』卷一では、次のように説く。

若し法に於て一異を作さずして問わば、名づけて正問とす。また綱明よ、一切法は正なり、一切法は邪なり。綱明の言く、梵天よ、何んが一切法は正なり、一切法は邪なりと謂うや。梵天言く、諸の法性に於て心無きが故に、一切法を名づけて正とするなり。若し無心法の中に於て、心に分別の觀を以てせば、一切法を名づけて邪とするなり。一切法の相を離るるを名づけて正と為す。若し、是の離相を信解せざれば、是れ即ち諸法を分別するなり。若し諸法を分別せば、則ち増上慢に入るなり。分別に隨う所を皆名づけて邪とす、と。綱明言く、何なるを謂いて諸法の正性と為るや。梵天言く、諸法の自性を離れ、欲際を離れる、是れを正性と名づくるなり、と。(大正一五、三六中―下)

ここで説かれる正性とは、無心、無分別の境地であり、無相、無自性なところであつて、言語思慮を絶した境界である。以上が諸經論にみられる正性の用例である。そこで振り返つて、吉藏及び慧均における正性の意味を考えてみると、吉藏は『中觀論疏』卷一の五種仏性の説明で、

然も十二因縁は、本性寂滅にして、未だ曾て境智ならず、亦た因果に非ず。何を以て之を目づくと知らざれども、強いて正性と名づく。(大正四二、六中)

とし、慧均も、

正性を至論せば、未だ曾て因果境智に非ず。非因果非智非断なるが故に正性と名づく。前に説く正性の如きは、ただ是れ強いて名を仮るのみにして、正法、正道、正性、正因果等の無量の名を詔づく。(統藏一・七四・一、六三右下及び五三右上)

と説明して、否定詞によつてしか表現出来ない不可言、不可思惟の絶対のところを指したものである。したがつて仏性をそのように理解すれば、「仏性と法性とは則ち一道清淨不二」とされ、「仏性、法性、法界、如如もまた是れ正道にして更に二の別無し」とも言われる。したがつて、吉藏等における正性の意味は、かなり拡大され、深められてはいるが、恐らくは『思益經』あたりに典拠を有したものであらうと考えられる。それは、經文の「一切法正、一切法邪」を慧均、吉藏共に数度引用してることからも言えよう。ただ、第五の非因果非果の仏性を、正性と呼称したのは、師である法朗に始まるごとくであり、慧均は、「大師この時直に非因果非果を正性、正法仏性」とすると云う」と述べている。法朗が、一般的に正因仏性と呼ばずに正性と言ったことについては、天台灌頂(五六―六三二)の『涅槃經疏』卷二四に、

興皇(法朗)は、但だ正法正性と名づけ、称して正因とするを許さざるなり。(大正三八、一七七上)と述べていることからも明らかである。しかも続いて説明をして、

然るに此の五性は乃ち是れ開合の異なり。正性は不二にして縁性は則ち二なり。二とは是れ因果なり。因を開いて因因を出だし、果を開いて果果を出だす。四を合して二とす。いわゆる因果の二を合して一とす。縁を合して正とするなり。正は復数無し。(同、一七七上)

としているが、これは全く、慧均の五性開合の説明に合致するものである。ここでは、興皇の説として紹介している

から、あるいは法朗の著作を見てのこととも思われるが、吉蔵や慧均を含めた興皇門下を総称したものととも理解されるから、少なくとも、慧均の説は、三論一家の学説として対外的に認められ得る客観性は有しているし、再治者湛然（七二―七八三）は、本書の存在を知っていたことも予想される。⁽⁸⁾ただ、開善寺智蔵の仏性説を述べるにも正性を用いる点は、三論の影響であろうか。いずれにせよ、三論一家の正性は、単に正因仏性の省略語では勿論ないし、特別の意味内容を付された言葉である。慧均は次のように言う。

正性とは正法の異因、正道の別名なり。正法は未だ曾て因の果とにあらず、未だ曾て真の俗とにはあらず。而も無名相中に名を仮りて説くなり。（統藏一・七四・一、五二左下）

また、第二釈名門の最後のところで、

仏性を至論すれば、仏は四句百非を窮むるが故に仏なり。性は是れ正の義、正は是れ実の義、正実の性を窮むるなり。（同、四六右下）

ともいうから、仏性の根本は正実性であるということ、正性と表現したとも言える。しかし、五種仏性を展開するところで、

今、一往正法、仏性は是れ正因性なりと明かすも、若し至論して之を明かさば、仏性は因果なるべからずして而も能く因果の用を起す。故に非因、非果を正法、仏性とす。（同、五二左上）

と説明していることからすれば、正性とは、正法仏性のことに他ならない。したがって、言うところの正法とは、

正しく中道を以て正因の体とす。故に正因仏性は是れ正法。（同、四八左上）

とされる、その中道正法である。四句百非を絶した不可言、不可思惟の絶対究極のところは、自己の体験、実践による以外に不可知なものであり、中道の具体化、自覚を要する。したがって正因の体あるいは正法仏性、正性の体の中道というが、それをより実践的具体的な表現として「仏性の体は悟を以て体とす」と言い、悟心、観心の重要性を言い、我々の心を重視して、主体的に説明している点は、後の仏性思想を考える上においても注意されるべきであろう。

「金剛心義」には心に関連して次のように説く。

唯だ心のみは是れ能く顛倒妄情を起す。横に心と謂うは、此の心は還つて能く不二清浄を悟る。故に心ある者に就いて菩提を得るなり。悟時に至つて内外の相無し。故に仏性と言うは、非内非外、非因果等、一切は浄なることを得るなり。(同、四九左上)

心とは二意有り。一には正道を心とす。故に大經に、阿耨多羅三藐三菩提心と云うなり。二には心法を修せんと欲す。更に遠物には非ざるなり。心は是れ迷悟の主なるが故に、衆生は神明を研修して、此の心は心に非ざるを悟らば、入理の門を心とするなり。(同、一五左上)

と述べている。以上が、慧均の言う正性の大よその内容である。

そこで、『思益經』に依る正性の用例として、『大乘無生方便門』を見てみたい。「五方便」は北宗神秀(六〇六一七〇六)の作であると認められているから、時代的に吉藏や慧均とは、それほど離れてはいない。正性を説くのは、五門中の第四に明諸法正性門として明かしている。まず最初に、

心に思わざれば心如なり、口に議せざれば身如なり、身心如如、即ち是れ不思議如如解脱なり。解脱とは即ち是れ諸法の正性なり。(『鈴木大拙全集』第三卷所収の第四号本)

と定義する。心不思議、心不議とは、すなわち、言亡慮絶の境地であり、不可思議解脱と言う外はないが、それを正性であるという。

次に前述した『思益經』の梵天と綱明の問答を引用して、それを解釈している。

問う、云何なるか是れ自性。云何なるか是れ欲際なる。答う、心に見聞覚知を執すれば、五蔭に各の自性有り、これ自性なり。識縁じ眼見る、これ欲際なり。識は、耳に声を、鼻に香を、舌に味を、身に触を縁ず。是れ欲際なり。心起らざれば、常に無相にして清浄なり、是れを諸法の正性とするなり。問う、云何が是れ自性を離れ、欲際を離るや。答う。達摩和尚解して云く、心起らざれば是れ自性を離れ、識生ぜざれば是れ欲際を離る。心識

俱に起らざれば、是れ諸法の正性なり。水の太いに流れ尽きて、波浪即ち起らざるが如きなり。是くの如く意識滅すれば、種々の識は生ぜざるなり。(同)

慧均における心の扱いに比すれば、一段と実践的、主体的に観察しており、単に心を迷悟の主体として悟心を重視する段階から、さらに心そのものの否定まで進んでいる。しかし正性として表現される境界、境地は、結局同一であると言えるのではなからうか。そこに思想的な関連性を看取することが出来るように思う。「五方便」では、最後の総結において、

一切法の平等に由るが故に、一切法の正性を現ず。正性中に於いて心無く、意無く、識無し。心無きが故に動念無く、動念無きが故に思惟無し。識無きが故に分別も無し。(同)

としている。勿論、「五方便」の正性は、『思益經』によるものであり、直接的に三論の正法仏性としての正性に関連性を有するものではないが、その思想的な立場、根本概念において、連関が認められ、両者共に『思益經』に依拠している点も注意される。しかも、北宗系に見られる点は、注意されるべきで、特にそれは、吉蔵よりも慧均においてである。正性は、明らかに抽象名詞として用いられており、それは、仏性、法性、解脱、涅槃と団体異名である。したがって、仏性との関わりにおいて考えるとき、南宗における見性の問題と、当然底触して来る概念ではなからうかと思う。つまり『歷代法宝記』等において、見性は、涅槃、第一義空等と同義に扱われるようになるからである。⁽¹⁸⁾

六、おわりに

『四論玄義』に関しては、従来の研究が少ないこともあって、中国仏教史上における位置づけとか、三論学派内では吉蔵との関係において、種々の解明すべき問題が非常に多い。今回論じた「仏性義」についても、資料論としては、吉蔵の撰述と伝えられる『大乘玄論』との比較対照や、思想史上の問題としては、天台や慧遠の涅槃經観なり仏性説

との関連、対比、内容的には、理内理外概念と草木有仏性の問題及び見性の問題などが残されている。前述したところは「仏性義」の記述を要約したに過ぎなかったが、涅槃に対する三論一家の立場と正性の概念について、幾分なりとも明らかになったものと思う。

第六節 『大乘四論玄義記』逸文の整理

一、はじめに

本書は、吉藏と同門である慧均（均正）の著作であるが、その伝承構成等については前に述べたごとく、日本においては天平十二年（七四〇）に最初の書写がなされている。それ以来、吉藏の著書と共に依用研究されたが、三論宗の研究講説の中心は、何と言っても吉藏の著述を以てなされ、吉藏は宗家として崇敬されている。したがって、慧均には本書の他にも著書があったごとくではあるが、⁽¹⁶⁾流布し伝えられたものは本書が唯一であり、本書は、吉藏の教学、所論を理解する参考資料として用いられたようである。よって、鎌倉新仏教の成立以後、いわゆる南都八宗等の古宗の衰微と共に、本書の伝承は不明確となつて、江戸時代に至ると、本書の存在あるいは伝持はごく一部の人々に限られたようである。それを物語るごとく、現在完本として伝えられたものはなく、続蔵本は量的に本来の半分に過ぎず、構成もかなり混乱したものとなっている。

しかるに本書の内容は、吉藏と近似した説相を示しているものの、明確な相違点も指摘され、⁽¹⁶⁾客観的にみるならば、一つの重要な資料を提供するもので、三論宗の教学のみならず、中国南北朝から初唐における仏教の歴史的教理学説の記述においては、吉藏の著書には見られない多くの事柄を含んでおり、軽視出来ないものがある。しかし、その半ば以上が散佚に帰していることは、非常に残念なことであるが、幸い、三論宗の諸註釈書には、多くの引用が見られ、

しかも、その多くは現在散佚している部分であるだけに、資料的価値は充分認められ得ると思う。本節では、それらの逸文を抜出整理して、今後の研究に資せんとするものである。

二、閲覧資料

日本における三論研究は、奈良平安時代は、元興寺、大安寺、西大寺等を中心としてなされ、室町時代中期頃までは東大寺の東南院、京都広隆寺の桂宮院を中心として盛んに講説が続けられ、主として吉蔵の著述に対する註釈書や講説論義の筆録等、かなりの資料が伝えられている。江戸時代になると、伝統的な講説研究の姿はなくなり、新たに加えられたのは『三論玄義』に対する註釈のみで、他は従来の文献の筆写がなされたに過ぎないようである。

今回閲覧した資料もすべて室町時代末期までに成立したもので、年代順に列挙すると次のごとくである。丸数字の文献が、本書を引用している。

① 浄名玄論略述	五卷 (欠有)	智光 (七〇八—七八〇?)
2 般若心経述義	一卷	同
③ 中論疏記	十卷 (欠有)	安澄 (七六三—八一四)
4 大乘三論大義鈔	四卷	玄叡 (?—八四〇)
5 一乘仏性慧日抄	一卷	円宗 (?—八八三)
⑥ 大乘法門章	四卷 (欠有)	願曉 (?—八七四)
⑦ 三論玄疏文義要	十卷	珍海 (一〇九二—一一五二)
⑧ 三論名教抄	十五卷	珍海
⑨ 大乘玄問答	十二卷	同

⑩大乘正観略私記	一卷	同
11一乗義私記	一卷	同
⑫玄疏問答	三卷	頼超（二一八四）
⑬三論祖師伝集	三卷	著者不明（二二〇四）
⑭三論玄義檢幽集	七卷	澄禪（二二八〇）
⑮大乘玄聞思記	一卷	藏海（二二八七）
16十二門論疏聞思記	一卷	同（二二九二）
17三論興縁	一卷	聖守（二二八一—二二九一）
⑮三論真如縁起事	一卷	慈光（二三二六）
⑲三論玄義鈔	三卷	貞海（二三四二）
⑳三論玄義肝要抄	五卷	著者不明（一三三四九）
㉑八幡宮勸学講問答抄	二卷	著者不明（一四〇〇？）
22三論祖師伝	一卷	著者不明（一四九一）

テキストは大正蔵（略号…大正）を主とし、他は大日本仏教全書（日仏全）、日本大蔵経（日大蔵）所収本を用いた。ただし⑳の『肝要抄』のみは龍谷大学蔵の写本（龍大・No.82211）である。これは著者不明の文献ではあるが、文中、貞和五年（一三四九）に桂宮院の貞海に意見を乞うたことを記しており、また「講云」「貞公云」等と処々に言及しているところから、貞海門下の一人によって著わされたものと考えられ、貞海講俊一記の⑲『三論玄義鈔』と同種の著作であるが、諸種の文献を参照し、私見を加える等、資料的には俊一記に勝る。また『四論玄義』の引用に関して言えば、俊一記は『檢幽集』等の孫引の感があるが、この書は、直接引用したものと察せられる。以上列挙した他、『中観論疏』『大乘玄論』『三論玄義』等に対する講義録が写本として多数伝えられており、さらに逸文を加え得ると

思われる。

三、整理方法

上記の資料において、「四論玄云」等として、「四論玄義」の文を引用しているものを悉く拔出し、現行の統藏本に存するものも含めて、諸資料の指示する巻数と章名（義科）に従って整理配列した。巻数と所収内容に関しては、統藏本と相違するところもあるが、統藏本は、その底本自体かなり錯綜欠文の多いもので、首尾の題目等も編纂の際に挿入したものがほとんどであり、原形態を留めていない。上記資料の引用は、一部の略抄や孫引を除いては忠実に記しており、本来の完本を見た上での依用と考えられる。しかし、巻数と所収内容は原本と相応しているにしても、逸文各々の配列の順は、現行統藏本所在の部分を除き、必ずしも一致していないであろう。また巻数不明のものは、最後に掲出した。引用文が現行本に存する場合、二資料以上に引かれる場合等、それを対照し、頭註にて異同を示した。頭註にて使用した略号は次のごとくである。

- | | | | |
|---|---------|---|------------|
| ① | 中論疏記 | ② | 三論玄疏文義要 |
| ③ | 大乘正觀略私記 | ④ | 玄疏問答 |
| ⑤ | 大乘玄聞思記 | ⑥ | 三論玄義鈔 |
| ⑦ | 三論祖師伝集 | ⑧ | 統藏所収四論玄義 |
| ⑨ | 大正藏の甲本 | ⑩ | 大乘玄問答 |
| | | ⑪ | 三論玄義檢幽集 |
| | | ⑫ | 三論玄義肝要抄 |
| | | ⑬ | 大正本大乘玄論八不義 |

四、逸文集

第一 初章中仮義

1 ⑩ 慧とする。

○不住之初即貫前後也。故大品經初明以不住法住般若中。終訖乎無所得。故関中旧影云。初章之義只是不住無得之語。其意包含。〔中論疏記〕卷三末、大正六五、八九中)

○成論等明十二仮十一実法。此為有。十二仮者。四大五根衆生及井河也。十一実者。五塵四無為及心無作也。〔檢幽集〕卷四、大正七〇、四二四上)

○非有非無即兩去。即是斷。而有而無兩来。只是常。此是斷常二見。何謂中仮也。故一家旧云。兩去不名中。兩来亦不成仮也。〔中論疏記〕卷三末、大正六五、九

○上)

2 ⑩ 卷五(下冊三五丁左)にも出る。

3 ⑩ 義且とする。〔「第四名成仮中也」まで引用。

4 ⑩ 欠。

5 ⑩ 先とする。

6 ⑩ 欠。

○興皇大師弁中仮亦無量。但要者。或開三種中。有時開四種中也。⁴ 仮亦然也。三種者。一者対偏中。二尽偏中。三者絶待中。四種者三如前。⁵ 第四明成仮中也。対偏中者。如内学稟仏二諦教則空有。成斷常二見。迷僻於中。如百論三外道中。亦如開善二諦義明三種等。有所得家中故。論主說不生不滅中道。対破彼偏執。則為說正中義故対偏明中也。尽偏中者。尽淨於偏。名之為尽淨中也。何者。明唯直弁中対偏而已。復須洗除此偏。尽淨乃得名中。故言尽偏明中也。絶待中者。亦名実相中也。不従対偏為名。亦不従尽淨為目。言語道断心行処滅。四句五句所不可得。強称嘆立中名。以顯正法実相義也。又中本対偏。偏病既去。中亦不留。非偏非中。不知何以美之。強名為中。故名為絶待中也。問。若絶中名為中。亦応絶待名為待耶。答。待不待絶不絶是一例。絶中無復中名為絶中。絶待無復待名為絶待也。成仮中亦名接断中也。成仮中者。絶本対不絶。不絶是仮。所以

7 ㊦「……前二中浅也」まで引用。

8 ㊦中之二字欠。

9 ㊦之を加える。

10 ㊦者を加える。

第四明成仮中也。明中道実非有非無。因此非有非無得起有無。以中成仮。故名成仮中也。仏於無名相中。仮名相説。説有無為顯非有非無。非有非無是中。因此中起仮也。接斷中者。中偏既去謂絶斷。作解沈空。故接起仮名中故名接斷中也。此即治病中也。又藏公云。論主破外道。外道心無所安。成斷見求○覓法。論主將仏二諦接斷。亦得接斷二諦。是百論意也。中論直諍仏二諦。廻生滅心向無所得心故。不別二諦来接。故不名接斷。若生滅心去。無所得心接。不無此義也。問。接斷中之中。是能接為中。是所接為中耶。答。外人既被破心無所安。汎没在空。仏正教有無二諦能接之。二諦為中亦得。又実相之中没在。従所没中為中亦得。正意強名中也。問。四中之中有浅深不。答。正法中望對偏中与尽偏之中。並尽与對者一正法。望二中為開二中者。即無浅深也。若對斷常偏仮名立為中。名對偏中。即此中能尽淨偏。故名尽偏中。偏即去中亦不留。非偏非中強名為中者。此中即深。前二中浅也。接斷中亦浅。又亦病非病也。成仮中者。有二義。若正法体中能立有無二諦仮。故名成仮中者。此中即深。若仮名為中者即浅也。実相中者。能所俱寂。即是正法中。若心既汎没即病中也。仮亦有三四種。一者對性仮。二者尽性仮。三者因縁仮。四三如前。第四表理仮。亦得云接斷仮。第三是二諦摂也。（《檢幽集》卷七、大正七〇、四九二上一下）

○問。若一切衆生共行一道故無二者。經那云三乘各道耶。答。道未曾是三。但隨縁説三耳。如大經云。觀中道者有三種。下智觀者。得声聞菩提。中智觀者。得縁覺菩提。上智觀者。得仏無上菩提。此是同觀一中道。而得悟自有浅深。菩提未曾是多種。亦如十地。正道未曾十。但約三義説十地階差不同。（《檢幽集》卷

11 ④ (日大藏、三論宗章疏、一三〇下—
一三一上)「……中是正義也」まで同
文引用。

七、大正七〇、四九〇下)

○問。中以為義。答。中以實為義。亦言中以正為義。以正觀中。以實觀中也。
問。如斯釈出何典語耶。答。略出三証併以理明之。何者。一者闕中。二者論文。
三者引証也。闕中者。觀法師序中論意云。以中為名照其實也。此是以實觀中。
中是實義也。問。照其實者。似觀義耶。答。照是顯義。顯其實錄也。又摩法
師作涅槃論云。如正觀論中說。故以正觀中。中是正義也。論文者。論觀法品云。
諸法實相云何入。答云。息我我所諸見故得入實相。實相是中故。以實觀中。中
是實義也。又大論至難處。指云如正觀論中說也。引証者。大經云。無相之相乃
名實相。如是無相亦名第一義空。亦名中道也。以理明之者。中是中實故以實為
義也。〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四八六下—四八七上)

○問。緣發於觀。觀發於緣。緣盡於觀。觀盡於緣。此是何言耶。答。緣有二種。
若能所之緣。此是境智。明境智相稱因緣相發義也。若顛倒之緣。此緣亦發菩薩
正觀。然此兩種緣發義雖同而有疎密之殊。前是密論相發。後是疎并相發也。
〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四八四中)

○一家云。亦得言体用中假。亦不得。爾言得者。如八不義中記。言不得者。以体
明不二故不論假。而名為中。用論二。二用無窮。故是假也。〔中論疏記〕卷三
末、大正六五、八七中)

○相待門者。如待有故無。未待有無有一無。未待無時無別一有。亦非是有故無。
一有將以形無非有。一無將以待無故。只是待有故無。無故有。有是空有。無是
有無。故無有二相。是不二義也。問。既云相待。寧言不二乎。答。一家多勢。

12 卷一本（大正六五、一二中）三師の名引用。

13 寺欠。

14 法朗とする。

15 「四論玄第一初章中仮義云」として引くもあるいは仏性義の趣意か。統藏所収仏性義には次のごとく記す。「不二而二。故非因而因。因有二。一境界因即是二諦。二了因即是觀智。觀智即是般若。般若即是二智。非果而果。果有別總。總而名別為菩提果。別而用總涅槃為果果」（統藏一・七四・一、一五〇左下—一五一右）。

1 卷三（大正六五、七〇中）同文。

若是一種門只是相即。是不二義。只因緣相待只是一因緣義。故是不二然也。又相待寧非是二乎。設作問者。說空非色。說色非空。唯指空為色指色為空。故是不二。既言空作色。寧非不二乎。具如二諦義中說也。（『真如緣起』、日大藏、三論宗章疏、七六四下）

○所言疎密者。由中仮而生也。但須知此起意。何意作此疎密之義者。栖霞寺大朗法師。止觀詮法師。興皇朗法師。三代四論師中。疎密橫豎双隻單複義宗起也。撰山栖霞寺大朗法師云。長安融法師注維摩中云。什法師云。若不識橫豎疎密双隻單複義者。終是不解大乘經論意。故止觀法師云。大經云。鬼非鬼非非鬼等。如大品經相行品云。行亦不受。不行亦不受。行不行亦不受。非行非不行亦不受。不受亦不受等。（『檢幽集』卷七、大正七〇、四九三上）

○明由空故有。由有故空。此語為疎。若空不空。若有不有。此語為密。此則漸進之義也。問。何空有為疎。不有有空空為密耶。答。空有兩法相由。由空故說有。因有故說空。此則為疎。若不有有不無無。只於一法上更起。故為密也。

（『檢幽集』卷七、大正七〇、四九三上—中）

15 仏性非因非果。非因而因。因有二。一境界因。二緣因。非果而果。果二種。一果三菩提。二果果則大涅槃。今不論二果但明二因。一境界因則二諦。二緣因則二智。（『檢幽集』卷七、大正七〇、四八四中）

卷第二 八不義

○成実師解八不同。一云。八不並是真諦中道。亦是真諦。二三。不生不滅是中

⑨卷下（大正七〇、五三一上）同文。

2 ⑩論。3 ⑪欠。4 ⑫也を加える。

5 ⑬欠。6 ⑭也を加える。

7 ⑮此則第三の三字欠。

8 ⑯者を加える。9 ⑰欠。10 ⑱欠。

11 ⑲欠。

12 ⑳此即第三の三字欠。

13 ㉑者を加える。

14 ㉒明之を加える。以下は「亦言有漏無漏相對也。有相是分別故為戲論。無相即無分別故非戲論」（大正四五、二九下）。

15 ㉓欠。またこの前に一七二字の説明あり。

16 ㉔唯。17 ㉕未。18 ㉖離を加える。

19 ㉗正。20 ㉘法。21 ㉙是。22 ㉚便。

23 ㉛欠。24 ㉜之与の二字欠。

25 ㉝凡聖の二字欠。

26 ㉞万義を等とする。27 ㉟欠。

28 ㊱卷二（大正七〇、二二一中）同文。

㊲（大正七〇、一七九中）同文。

1 ㊳同文存（統藏一・七四・一、二〇左下）。

㊴卷五「案字釈名。真以実為義。俗以虚為義」（下冊三二丁左）。

2 ㊵名。3 ㊶則。4 ㊷偽を加える。

5 ㊸也を加える。6 ㊹欠。

7 ㊺同文存（統藏一・七四・一、二〇左下）。

道。即是真諦不有不無中道。余六不是俗諦中道。〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四九五上）

九

○此則第一善惡相對。惡是墮墜。乖理無有出功。故十惡為戲論也。善是清昇。扶理有出之義。故十善非是戲論。〔中論疏記〕卷二本、大正六五、二六下）

○此即第二有相無相對。是分別為戲論也。無相即無分別。為非戲論。亦云漏無漏相對。謂有漏之善。但得三有果報。不能出生死。止是不動不出。故名戲論。無漏之善。破裂生死。故不名戲論也。〔中論疏記〕卷二本、大正六五、二六下—二七上）

○是第三一異相對。謂上雖言有相是戲論。無相非戲論。若見有相異無相者。是戲論也。見相無相不異。乃名非戲論。乃至善之与惡。生死涅槃。凡聖解惑。万義並類也。〔中論疏記〕卷二本、大正六五、二七上）

○故相伝云。中論是釈論之骨髓也。〔玄疏問答〕卷二、日大藏、三論宗章疏、六〇六上）

卷第三 二諦義

○安字釈者。真以実為義。即有之無。体無虚偽故稱為真諦。第一義理極莫過。謂之第一。旨趣実爾故称義。俗者以虚為義。有非性実。頼衆縁成無自故俗称。世者以有隔別。名相不同。故曰世也。〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四八五下）

○若以義釈名有三種勢。一横論顕發。二堅論表理。三当体釈名。〔肝要抄〕卷五、下冊三二丁左）

下冊三二丁左）

8 同文存（統藏一・七四・一、二〇左下——二一右）。

9 則是。

10 同文存（統藏一・七四・一、二三左下）。

11 虛。

12 紋。

13 この文以下統藏本には欠文。

○堅論表理者。真是不真為義。俗是不俗為義。故居士經云。五受陰洞達空是苦義。

諸法畢竟不生不滅是無常義。此即以非苦厭苦。不無常明無常也。大經聖行品云。知苦非苦。苦聖諦。知集非集。集聖諦等。故言堅論表理。（『檢幽集』卷七、大正七〇、四八七下）

○一家意。說真為俗。說俗為真。說境為智。說智為境。說黑為白。說白為黑等。

如空織羅空中織紋¹²等。無有蹤跡。故大品經句義品云。如鳥飛空跡不可尋。（『玄聞思記』、日大藏、三論宗章疏、一四〇上）

○成実師執兩家說二諦不同。広州僧亮法師云。法本自無。因緣成諸。稱之為俗。

法本性無。名之為真。終是二法。兩体不相関。即失仮名義。河涼顯亮法師云。因縁即体。不可得即空。即体不得之因縁因不空。此之二師。十五家中。初即第一名為仮名空。次是第十二名為不空仮名。（『中論疏記』卷三本、大正六五、八一上）

○不空二諦者。即周顒義。引大品經云。不壞仮名而説諸法実相。明諸法無自性故。所以是空。而自不無諸法仮名。可以為有。故言不壞仮名而説諸法実相也。山門等詔不空二諦。作鼠嚙栗義。只如鼠嚙栗肉実尽空。外殻形有何異。仮名故有。無実故空。故旧日名著不空仮名二諦也。（『中論疏記』卷三末、大正六五、九五下）

○但成実論亦各執兩家說二諦不同。一云。空有二諦、一往是衆師同明之。二云。

不空二明（諦）、即周顒義。（『中論疏記』卷三末、大正六五、九六上）

○山門等目名空有二諦。為案瓜二諦。明瓜没之時。挙体併没。瓜出之時。挙体併出。（出）時無没。没時無出。何異時空之時。無纖毫之有。明有之日。無毫之空。

(同、大正六五、九六上)

卷第四 夢覺義

1 この前に「一科四重明義」とする。

○¹一家相伝立夢覺義。〔名教抄〕卷二二、大正七〇、八〇六中)

○問。夢覺之名。在聖在凡耶。答。夢覺之名。正在於凡。今借凡夢覺之名譬迷悟也。如夢中是有諸法。覺時都無。凡見有諸法。聖覺無所見也。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四四六中)

○第二釈名。亦有三種勢明之。一者當時釈名。夢是不了義。亦是迷濫失理為義。覺者了為義。亦是悟実得理為義。二者開發釈名。夢是覺為義。覺是夢為義。三者表理釈名。夢是不夢為義。覺是不覺為義也。〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四八七上)

卷第五 十地(斷伏)義

○理而論□十地以正法為体。故華嚴經云。從仏智慧海出生於十地。般若能生諸法。無住為本能生一切法等也。開之即境智為用。約用明体即智為体。空有両智中。空智為主也。乃至海水本是一、因十山故十海名生。菩薩十地同一仏智。十障隔故十地名生也。〔法門章〕卷二、日大藏、三論宗章疏、六五一下—六五二上)

○対五種故。謂一對十行故。二对十障故。三对十法故。四对十果故。五对十譬故。
(同、六五二上)

○〔言十障者〕^{*}一凡夫我相障。二邪行於衆生身等障。三暗相於聞思修三慧等說法

*以下()は引用ではなく、『法門章』の句。

***斷伏義に同文存（統威一・七四・
一、五右上一左上）。

忘障。四解法慢障。五身淨我慢障。六微煩惱習障。七細相習障。八於無相有行障。九不能善利益。十於諸法中不得自在障。○〔言十法者〕初地中百法門。乃至第十地有無量不可數法門。如十地經中說也。○〔言十果者〕鉄輪王銅輪王銀輪王金輪王四天王。乃至作第六天王。如華嚴經說。○〔言十譬者〕如因地有十宝山。即譬十地。依一種列者。須弥山。雪山。少障。大障山。香山。宝山。黑山。金山。鉄围山。大鉄围也。〔法門章〕卷二、日大藏、三論宗章疏、六五二下—六五三上

○一家作十障者。初地斷凡夫我相。二地斷衆生身邪行障。三地斷無明暗相障。四地斷解法慢障。五地斷身淨我慢障。六地斷微煩惱障。七地斷微細集障。八地除無相有行障。九地斷不能利益一切衆生障。十地斷一切諸法不自在障也。○出相統解脱經。云斷二十二愚心也。初地斷二愚。乃至十地斷二十愚。一地斷二愚。則唯為十□。最後兩愚即等覺地所斷。（同、六五三上—下）

○道種終心未離五怖畏。只猶計我氣未脱尽故怖畏。今初地既同真空無我。悉不見有我可得故。離五怖畏。名為真菩薩。（同、六五三下）

○一者善心地。謂布施持戒等善心地。二者聞慧地。三者思慧地。四者修慧地。此四種是欲界善心地。此三慧於三界分別之數而論積不同。數明欲界有聞思兩慧。色界有聞修二慧。無色界但修慧也。論意欲色二界具有三慧。無色界無有修故。成論三慧品云。欲色二界一切也。無色界中但有修慧也。五者有如定地。論四禪四無色定。六者無想定心□□論無想定不說滅尽定三地是凡夫定善心地故。七者聲聞地。八者緣覺地。九者□□地。十者十住地。十一者十行地。十二者捨小乘

1 ㊦与論とする。

2 ㊦により加える。

3 ㊦住。

4 ㊦信か。

5 ㊦卷七（大正七〇、三三二中—下）に

も同文を引く。

6 他処（大正七〇、三三二中）にては、「古藏」とする。

向大乘地。十三者大乘十廻向地。十四者十地。十五者仏地如来智慧德。十六者有余涅槃地。十七者無余涅槃地。二涅槃是□德。（同、六五四下—六五五上）

○汎論経¹与十信三十心十地名数出処不同也。今依華嚴瓔珞兩大經明之也。○次賢首品明実行之信。此両品中明菩薩十信行心意。如集善根之行。（『文義要』卷七、大正七〇、三二六中—下）

○第一明十信。亦名十發心也。瓔珞経云。一信心。二念（心）²。三精進心。四定心。五恵心。六不退心。七廻向心。八護心。九願心。十戒心也。○此十信行。一家判云。有二種十信。一約仮用明十信。二就中仮明十信。即是正入菩薩位明十信也。仮十信者。如法華経第一卷云。為声聞説四諦法。為緣覺説十二因縁。為菩薩説六波羅蜜乃至故一家相伝云。偏行六度即是仮用。明六波羅蜜亦得。是相善有所得行。○次三十心。花嚴瓔珞。初十位³中十行後十廻向。仁王即此名十信十止十堅心也。（同、三二六下）

○〔釈瓔珞浄目天子。法才王子。舍利弗不能入七住云〕今謂十住⁴前得二諦空位中退也。又本業経云。退入外道起大邪見。及作五逆等。豈非初發心前具縛凡夫菩薩汎明之也。若得中仮十信位与三十心及初地已上。更造大邪見等無有是処。○今無得意。開則有六位。一學無得凡夫位乘。二仮十信位乘。三初發心中十信位乘。四相似乘位。即此心也。五從初地已上至金剛心真乘位。六仏果是果位乘。

（『文義要』卷七、大正七〇、三一〇下—三一上）

○一家自有頓漸悟義。藏師云。從凡入聖必是漸入。無有頓悟。而経云頓斷者。応迹引接論之也。諸師多云。有頓漸悟義。隨人意提之。而大乘無所得宗意。応如

7 ㊦大正脚註では菩薩を第とするも、等の誤りか。
8 ㊦により加える。

9 ㊦也。
10 ㊦處。

1 ㊦同文存（統蔵一・七四・一、四九九下）「三論一家。得弁涅槃義宗。故徳王文亦可具論仏性……」。
2 ㊦同文存（統蔵一・七四・一、五二左上）。
3 ㊦同文存（同、五七右下）。
4 ㊦非無。
5 ㊦無定。
6 ㊦同文存（同、五七左上）。

諸法師釈。但難明也。鈍根薄福学有相善比丘不信。（同、三二五中）

○故華嚴經云。初發心菩薩。即三世如來等。菩薩頭陀經云。前念出家後念成道。

○直是最上利根菩薩。一了悟解。初發心時便成正覺。不由次第。等覺妙覺。前念為因後〔念〕為果。金剛聖體種智現前。涅槃城中証究竟果。○故知此菩薩無階差別十地也。○〔引大品二十二云〕一念相應慧。斷無量煩惱及習成仏乃至但諸仏為縁。漸頓方便開耳。（同、三二五中―下）

○若無方仮論之。無柱不是者。故一微塵中有無量法。故一毛孔中有三千大千世界也。故花嚴經云。一中解無量。無量中解一。如是展転生非真実。智者無所畏。

〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四八九下）

○二胡道人令人信。故好仮借天親菩薩名。安置已作論中。起信是虜魯人作。借馬鳴菩薩名。〔文義要〕卷二、大正七〇、二二八下）

卷第六 仏性義

○三論一宗。得弁涅槃宗。徳王の文。〔肝要抄〕卷五、下冊二六丁右）

○正法者。正因仏性也。〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四八七上）

○大經偈說本有今無本無今有。三世有法無有是処。釈偈者。本有者本有無量煩惱。今無者今無大涅槃。言本無者本無煩惱。今有者今有大涅槃。是則若說煩惱為無。則說涅槃為有。若說煩惱為有。則說涅槃為無。然此有無本非有無。故言三世有法無有是処。則本始是方便說無故。（同、四八六上）

○今謂理外行心為外道。理内行心為内道。以扶理者為理内行心。乖理者為理外行

7 同文存（同、五八右上―下）。

8 有仏性。

9 等を加える。

10 經を加える。

11 亦を加える。

12 同文存（統藏一・七四・一、六〇右下）。

⑧卷三（日大藏、三論宗章疏、六一四上）同文。

1 本来卷七に収められるべき仏性義の文は、現行本欠。

2 ⑧卷二（中冊六丁左）同文。

* ⑧以上の同文を引く（大正七〇、四一二中）。

心。（『檢幽集』卷一、大正七〇、三八九上）

○何⁷但是衆生数有⁸。依報草木亦有仏性。如華嚴云¹⁰。善財童子礼弥勒樓觀。得爾許法門三昧。無量寿經云。宝樹說法。蓮華世界海水宝樹皆能說法。故得云有仏性。是波若用故。（『文義要』卷六、大正七〇、二九九下）

○初地見始不見終。後身十地菩薩。見終不見始。仏則見始見終。（『文義要』卷一〇、大正七〇、三七五上）

卷第七 仏性義

○龍光伝開善。聖人陳言布教法門不同。大而經論不出三種。一頓教。二漸。三不言教。（『肝要抄』卷二、中冊六丁左）

○一魯国師。立半滿兩教。吳国師。判頓漸偏三種教也。（『文義要』卷一、大正七〇、二二一下）

○頓教者。花嚴大集經等也。（『肝要抄』卷二、下冊七丁右）

卷第八 五種菩提義

○增一阿含經第九卷云。善吉用法空悟道。中阿含經云。身子得空三昧。^{*}又轉法輪經云。憍陳如五人觀八苦無生也。仏成道七日。二世因果經云。仏逆順十二因緣空得道也。（『肝要抄』卷二、上冊二四丁右）

○問。何故立四依。不列五三二依等。答。解不同。一旧云。对翻昔四依。故昔日今依法不依人等。故正立四依。今明。依人不依法故還而立四依。不列二三五等

也。二云。諸仏菩薩応作多法。小乘法中只立四果。故還遂四果也。以弁四依位竟。〔肝要抄〕卷一、上冊八丁右)

卷第九 二智義

1 同文存 (統藏一・七四・一、八二右
上)。

2 同知。

3 この前に七十四字ある。

4 等云。

5 同文存 (統藏一・七四・一、八四右
下)。

6 同曰一、亦。

7 欠。

○¹一從無量生。無量從一生。故言展転生。一為無量故一非実。無量為一故無量非実。一無量非無量。無量一則非一。是則非一非無量。智者解了故無所畏也。○³地摂両論等。⁴一是真如一也。無量者二義。一理起性万用無量。二於真如上起妄用也。論師云。一是真諦。無量是世諦。非一故也。今明。不一不多。而一而多。故一為多。多為一也。〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四八九下)

○⁵一家云。雖言権実即是開波若。二諦且然。開一実故。⁶〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四九七上)

卷第十 成壞義

○第三三藏律師名末田地。亦云末彈地。此云河中比丘。阿難欲入涅槃時。先令夜叉唱告。我和上今入水欲入涅槃也。諸阿羅漢聞唱告声。不見阿難。並在河水上坐。爾時阿難為末田地弟子。授与法宝藏。因処為目云河水比丘也。第四三藏律師名舍那婆斯阿羅漢。或言弥婆私。此云紵衣。或云衲衣。此人常著麻紵衣。因事立名也。第五三藏律師名優婆掘多。或云鞠多。或云級多。或云屈多与及多也。漢云無相。或云大護。阿育王経云。此人身無三十二相。而能伏魔外道等。定功齊於仏。又有道術。以三尺瓔珞能伏外道魔等。時人呼為無相仏。〔檢幽集〕卷

五、大正七〇、四七〇下)

1 ⑧卷二(上冊二〇丁右一左)、②卷二(大正七〇、二二八中)、⑨卷四(大正七〇、四二六上)、⑩卷上(大正七〇、五〇九中)の四本と照合する。

2 以上⑧による。

3 以下②による。

4 ⑨⑩積論註翻。

5 ⑤卷三(大正七〇、五八四上)「俱舍論……彼經論也」同文。

6 ⑨仮以下七字欠。

7 ⑨により補う。

○第一明諸仏出世前後。復有二。第一明在世時造論。第二明仏滅度後造。仏在世時

造論有四人。第一大迦旃延。第二舍利弗。第三目連。第四比丘尼。明在已有人

造論。即是大迦旃延造毘勒論。亦云鞞勒論。² 3³ 4⁴ 積注云秦為篋藏也。若入此法門論

義則無窮。明諸法並是假施設。故俱舍論引如假施設說成論。亦云假施設經中說。

即是彼經論也。毘字論作蜆。即同音也。〔肝要抄〕卷二、上冊二〇丁右一左、〔文

義要〕卷二、大正七〇、二二八中)

○第二舍利弗造論名法藏論。別時呼為舍利弗阿毘曇。有二十三卷。二十二卷^{云云}。

第三目連造論六卷阿毘曇也。第四曇摩陳那比丘尼造論。未積其論。応不此土

也。故成論主弘云。曇摩陳那比丘尼造論。仏尚許之。寧不耻我造論也。曇摩陳

那此云妙色。亦名半迦尸女。此從因緣得名也。〔肝要抄〕卷二、上冊二〇丁左)

○有迦旃延尼子即大迦旃延兄也。子彼云尼。此云女也。此女子從大外祖及母作名

也。迦旃延子是三明六通大阿羅漢。自誓願五百仏所弘通無所得三藏教也。故婆

沙序云。迦旃延子於五百仏所深種善根。願於積迦造法。弘通無所得三藏教。故

諸天道与六因義。〔肝要抄〕卷二、上冊二二丁右)

○六十卷中。但積前四度。初二十卷積雜度。中二十卷積使度。後十卷積智度。十

卷積業門。余四十卷積四度。不來此土也。〔肝要抄〕卷二、上冊二二丁左)

○十八部論亦是諸阿羅漢所造也。〔肝要抄〕卷四、下冊一〇丁右)

○什法師云。僧祇出九部。上座生十一部。漫陀山云。上座出十二部。此是近代胡

僧所說。今以十一為定。〔文義要〕卷二、大正七〇、二二五中)

8 ⑧卷二(日大藏、三論宗章疏、六〇七上)。

⑨卷六(大正七〇、四六七上)。

⑩卷下(大正七〇、五二三上)。

⑪卷四(下冊八丁左)。

以上四本も同文引用。

○所言同世五師者。相伝釈之。一薩婆多部。二弥沙塞部。三曇無德部。四迦葉維部。五婆龜富羅部也。優婆掘多於八十誦中。簡繁存略留十誦律。有六十一卷。

名爲薩婆多。此云一切有。亦言三世有相。亦言一切言說也。弥沙塞。此云顛倒釈義。前解果後説因。亦名広解。広解篇聚也。所説三藏律部名爲五分。有三十卷也。曇無德。此云隱覆法相。亦云法鏡。招提云。此是古老諸師。反未知出何典告也。所出律名四分。有四十卷也。迦葉維。此云普逮。亦名輪煩惱。亦名普広。亦云解衆生空。所説律名。相伝云亦名五分。不知幾卷也。婆龜富羅。此云依。大集経言著犢子。旧相伝云。翻爲衆首。所説律名摩訶僧祇也。摩訶者如般若義中説也。但僧祇此云衆。亦言和合。亦名説也。所説律名大衆律。有三十卷也。〔檢幽集〕卷六、大正七〇、四七二下

○没犢子出薩婆多更有異世五師。謂迦葉阿難等也。〔文義要〕卷二、大正七〇、二二五上

○三百年中從薩婆多部又出一部。○亦名説経部。〔肝要抄〕卷四、下冊一〇丁右

○所諍事義雖多略出其要者。上座部自云。二世是有。見有成聖。仏是有爲。双林滅度。大衆盛説二世是無。見空悟道。仏は無爲。雖般涅槃不般涅槃。上座親居僧之首。有所陳説不可埋没。別銘一部。大衆亦是衆人同見。是不可抑没。別名一部也。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四五九上

○什法師。分別論云仏滅度後一百一十年中。又增一阿含説仏滅度後一百一十年中。又求那跋摩云一百一十年中。善見毘婆沙説十八年中。雖復小小不同而大理是同。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四五五上

9 卷三（大正七〇、四〇八上）同文。
10 卷作を加える。
11 曰。

12 主。
13 以上同文引用。

14 卷三（大正七〇、四一七下）、卷五
（同、四四一中一上）。
15 卷二（上冊二五丁左）。
16 以上三文照合する。
17 以上三文照合する。
18 以上三文照合する。
19 以下卷三による。

○四卷毘曇二百五十偈。法勝⁹。即引伝云¹¹。青目作長行。〔文義要〕卷二、大正七〇、二二四中）

○阿毘曇等四諦実有為宗。但明人空未明法空。見有得道。故釈論中引毘曇義。声聞不能証空也。〔檢幽集〕卷三、大正七〇、四〇九上）

○何故不付菩薩。但付声聞者。夫大士隨機濟物。形無定方。行無常准。唯有機必赴。不可強執一法。声聞形有定規。行有常准。有出家形飾。邪正可分。是故四依出世還依声聞出家儀。所以如来但付声聞也。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四五上）

○成論至仏滅度八百九十年。出世造論¹³。名師子鎧。初則師子鎧事薩婆多部達摩沙門。究摩羅陀弟子故。暢公序云究摩羅陀弟子。琳公序云鳩摩羅駄弟子。影公序云鳩摩羅和弟子。同云学薩婆多部論主。〔檢幽集〕卷三、大正七〇、四一七上）

○成実論具存天竺之正音。応云闍迦波楼侮優婆提舍也。闍那迦亦名毘留。此翻為成。波楼侮亦名夜陀跋。翻為実。優婆提舍翻為論。問。得名云何。答。前出論師解不同。一仙公招提炎公等云。実実体名。成是論用也。此論能成於実理。故称成実論也。南闍仙師引論色相品云。実名四諦。為成是法故造斯論也。

○問。若為成理故造論。何不就理并成耶。答。就文并成有三義。何者。一文能成壞。尋造論之本欲成理故。所以造論。二文有興廢故也。三文題名成実故也。瑛師云。今則具依仏命双題文理。以文為成。言其能成四諦以理為実。言其審諦不虛也。開善龍光云。通論成実論。実通文理。別則不爾。欲造論之意。本為成理。非是成文。所以直就所成以説成実義。故論云実名四諦。為成是法故造斯論也。

今成与実 is 約理明之。但就理明成実義有異。実 is 理体。成則約用弁之。故論云欲造新実論。新是成之別目也。何者。理始顯曰新也。究尋理体実無成壞。約教興廢義言成壞也。十六文言銘成実論者。挙所成之実。以目能成之論也。〔檢幽集〕卷五及び卷三、大正七〇、四四一中—下及び四一七下)

○問。汝成実論題名成実者。為当有所承安耶。答。論師等云。遠承金口非專輒自造也。何者。增一阿含經第十一卷最初經解四諦竟。結言如是比丘有此四諦実有不虚。如來最初成此四諦。故名四諦。是故比丘当成四諦。此文証非自心題成実也。開善等相伝云。則此文亦証金口所授記也。又云。大付法藏經所列。最後亦云師子鉀比丘。鉀是鎧之異名。即知訶梨論師也。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四四一中)

○問。經云是故比丘当成四諦者。健度四卷雜心婆沙等。皆是比丘所造。悉明四諦。何故得亦的属訶梨論主耶。答。開善等旧云。健度等論乃皆是比丘所造之論。悉明四諦。然彼論等題称不名成実。唯斯一論独称成実。故知的允嘱訶梨一人。今此兩經足可安信也。問。經云当成四諦。何不名成諦論耶。答。並得。但旧云実名対虚。復欲示此理実有不虚。故称成実也。今次第斥破之。經云当成四諦者有義意。一通論仏説四諦。於未來世無所得。小乘四諦須行。故言当成之語。何時言的嘱汝。成実論主輒取此証金口所説。太不自知之。又成実論等是有所得。反覆仏説無所得。小乘宗何得当成耶。又闍賓小国之人。何時預記。又云。又付法藏經云師子鎧比丘者論師。捫云即是師子鎧如前説。今故取彼經檢覓無有此語。故不可信也。又鉀是有孔也。箭何時是鎧之甲也。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四

四一下)

○論師釈論宗有二家義。一者法雲格法師。釈此論宗。雖并四諦為宗。而四諦有二種。一方便假名四諦。二正觀平等四諦。今此論正用平等四諦為宗。類如涅槃經。雖双明因果而用果當其宗矣。今論亦爾。具明二種四諦。正用空平等四諦為其宗。故法師云。論主以四諦四等為本。言迹中不顯也。二者今諸大德並云。方便假有四諦為論宗也。故阿含經雖明弥勒成仏記。而未說菩薩行故。今此經広明菩薩行。故知初教未明大乘菩薩行。故方便四諦為宗也。問。此論見四諦平等得道。何不以空平等四諦為宗耶。答。彼旧云。非無此義。但非三藏教意。論主正申初教也。故論主造論大意。自明言正解三藏中實義。故正申初教。初教既以方便四諦為宗。故論宗還以方便四諦為宗。而論滅諦聚中云唯見一諦得道。此意破毘曇一枝義。非論之正宗也。抄略。〔檢幽集〕卷四、大正七〇、四二二(中一下)

- 起信論。有云是北土地論師造也。而未知是非。○北諸論師云。非馬鳴造論。昔日地論〔師〕造論。借菩薩名目之。故尋不見、翻經論目錄中無有也。未知定是不。²⁰○婆沙六十卷傳來江左。余四十卷於西涼州為兵火燒。出祐律師目錄也。高唱嵩法師云。更有余処請將去。故翻不竟。六十卷中但釈前四度。余四十卷不來此土。〔文義要〕卷二、大正七〇、二二八下)
- 20 以上◎卷七(大正七〇、三二〇上)に
も引用。
21 ◎卷二(大正七〇、二二四上—中)
「高唱……不竟」同文。

- 22 以上◎卷二(大正七〇、二一九下及び
二三八上)。
◎卷三(中冊二八丁右) 同文。
- 23 卽許。
- 今中觀論具存彼音。応云田地阿那羅優婆提舍。田地亦云地翻為中。阿那羅此云觀。論如上論。故名中觀論也。〔檢幽集〕卷六、大正七〇、四七五上)
- 今無識人或言三論是偏明破相空論也。故今明人法。人法両明正顯究竟大乘論也。²²所言人正者龍樹是也。法正者波若正法也。問。此三証並計小乘顯勝。何必於大

24 ㊦破。

乗中為究竟而非偏空耶。答。偏空但是小乘。若於大乘本無淺深。何此論獨為淺。又於大乘中為淺者。是余師難也。然今究竟無余之說者。総顯法深也。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四四二下)

○又中論觀行品云。大聖說空法為離諸見故。若復見有空。諸仏所不化也。大論釈大品經囑累品云。須菩提所得空。如毛孔之空。菩薩所得空。如十方之空也。大論第四十六卷云。諸摩訶衍中最大也。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四四二中)

○此意聞三論此兼於道。○聖人悟道亦無定。聞一諦即兼三諦悟解聞或。二諦与三諦即悟道。或聞俗諦即兼悟真。聞真即俗。有四句。〔肝要抄〕卷二、上冊二五丁右—左)

○昔在什法師門下有三千門徒。得業之者只八子。即是八宿也。人人即作序嘆此論。今略扼要法師一序。証究竟大乘論也。其序云。夫百梁之構輿等。〔檢幽集〕卷五、大正七〇、四四二中)

○関中伝記 云云。長則融觀。小則生肇。中則倫影。成淵羅什八子也。〔祖師伝集〕卷下、日仏全、史伝一、一五五中)

25 ㊦この一文を四論玄義第十三として引用するも、卷十の誤りであろう。〔三〕あるいは「云」「日」か。校註にて「底本草書甚難読。読者諒焉」とする。今、東大寺本に従う。

26 為か。

27 揚の誤り。以下同。

28 竟か。以下同。

○²⁵第一論大乘縁起。羅什法師弘始三年十二月二十日来至長安。至四年正月五日翻經論也。伝云。弘始八年中滅度。有伝記之不定。今且一伝記之。肇師涅槃論云。什師門下十有二年。依此語未必八年中滅也。無依無得四論盛行於世。具如大經遊意中説也。無珍得四論来江左亦有縁起。齊時有高麗国僧釈道朗法師。遊於黃龍諸国。八宿之子学弟子所聴学。得無依無依得大乘法門。度江来至陽州。²⁷于時齊敬陵王学士。姓周名顒。即是周弘正之祖。与道朗法師周旋。即授其義宗。故

29 卷三本に「朗法師……行道」までは
は同文引用（大正六五、七一中）。

30 止の誤り。

31 稟か。

32 詮の誤り。

周氏悟解大意。仍作四宗論。爾時不見其文。道朗師云。所造四宗論。言味可領。後恐是未善其意也。敬陵王請諸法師等五山寺堅義。周顒堅四論義宗。仍請道朗法師於彼寺通大乘義。五山寺者。即是今栖霞寺也。于時陽州諸大德有所得心如深深堅難改都未敬信。如楚人。不別玉石謂為猥言人耳也。周師請法師還草堂寺講說授學。無所得大乘已進悟解。謂為天下無双人也。周師既衰老已化也。朗法師既先周氏往会稽山陰界小時講說。後時齊嘯所滅後。諸法師請法師復來撰山撰山去揚州七十里。停山觀寺行道梁。武天子登位欲學無所得大乘。請出揚州講法師。為人恒欲安居不欲出也。天子勅請十大德。令人撰山聽學大乘要道。朗法師請出。而法師為人靜居決不欲出也。十法師並是成論弟子。能顯悟聰明者。雖聰明而各各有師囑。致不輕後著小乘。執著不改都不信受十人中九人。雖後宣傳勅令聽學。一山講竟乃往杉樹山榔博戲咲不專聽學。唯一莊嚴法師學士名詮法師。神悟大異諸人。專聽學得悟無依無得法門。道朗師知此得悟改常心、法師一一教授。得斯論義字旨。栖霞法師既得此法門。諸等知此人得大乘意旨便景將來。陳初治化之時。四方遊之士。仍入山京承論旨。諸法師雖聽習而學者如牛毛成者如牛角。唯朗弁勇三師。出陽都講說弘通大乘無所得論。至今遍非無根本由籍也。大朗師論師不專講大涅槃經。直難處為諸人積意而已。恒勸諸人欲得行道觀行只大品。是如大明鏡。常勸諸人。唯朗法師弁勇兩師。取山中師意。開講大涅槃經也。高麗朗法師初來揚州時。天子勅問。法師之講何經論。法師奉勅之講一切大經。仰問。能講花嚴經不。復答之最便如大乘義疏。正是無所得意也。天子大歡喜。即為作八卷疏也。于時如講師等講花嚴經。即得病不然則死。無有一人敢講

33 茅か。
34 明か。

35 智か。
36 慧布か。
37 「受」欠落。

説者也。天子復問。彼高麗国如法師聰明幾法師。答勅之推与一。道朗為第一人。道朗初授戒竟。往他借戒本。於行路開誦。至本寺道已誦竟。則還反送諸人。驚怖諸人。試誦即如水無有一句滯。故推道朗為第一聰明法師。為一日誦一卷。閑意得也。法不但聰明。復道德好形容。至白長大也。栖霞詮法師。欲捨壽命之時運。知必死即呼芳山³³大學士法朗法師³⁴。法師講花嚴經。諸事一一付属与興皇朗法師竟入涅槃也。法師正欲捨壽時。地動大瑞現。如別伝記也。爾時揚州司星漏師即判之。此当撰山聖人捨壽。星天出顯也。梁武即夜馭馬訪問撰山。彼等諸德答詮法師今繩床結跏坐席如咲。面容如眠氣絶也。爾時山地大動也。国家人之二彼地動合時節。撰山動時与揚州地動。時漏刻合之。二処地動聖星出時。一一無有前後異。一時故。相伝驗知詮師非凡人也。法師繩床結跏坐。葬入龜墓也。又興皇大師未出揚州講時。聖人志公時時来興皇寺。向諸老僧云。此寺青衣菩薩出世。弘弘大乘。諸僧相共語此。志公語低言説。爾時都不知也。梁末時。志公時時走来。向寺諸僧云。青衣菩薩出弘大乘。寺家須料理房舍。諸僧称驚怖是何言也。陳天子登位。即勅令出於興皇寺講説。法師初出時。着青被袈裟講説。成就無依無得者非復一二也。法師正二十一年在興皇寺講説。學士初成者。瑾惠二法師。次知寂知³⁵佈二法師。次拔明盛三師。次亘哲持滿開腹宝修羅美仲矩晶³⁷十四法師。最後成就惠衡惠覺吉藏三人。論之十七師。衡覺藏此三法師。陳正時未領人講説。陳滅後復諸講説大乘師。並還入長安。又在者不敢講隱在山中。脱有者入惠日道場。衡覺藏三法師既年小法師。未入陳正時講説。法師限類猶在不講。後時覺師在新揚州講説。衡亦在光錫講説。藏公入東山蘇州。後入東州大盛講説。最後亦

入京也。興皇大師講說時有七百余人。直地撰兩論成毘二家諸人。有七十許法師。並領人講說者擲麈尾。伏聽字無依無得大乘。余親眼所見聞也。〔祖師伝集〕卷下、日仏全、史伝一、一五九下—一六〇下

卷第十一 開路義

○數論雖殊同明四諦。雖復同明四諦復有異處。若數人明四諦是實有。論人明四諦虛假有。四諦是實有故。所以見有得道。四諦是虛假有故。所以見空得道。○有是生死。空是涅槃。見有得道只見生死得道。○今更約中道実顕。就理研檢。汝數人云。見有得道。那得此有。道理之中若有此有。可言見有得道。道理之中無有此有。那得見有得道。〔檢幽集〕卷三、大正七〇、四〇九上

○今檢責三教五時有二意。一総檢經論責三教五時。総檢中復有三。一依經檢。二依論檢。三檢閼河相伝。今初經教有大小乘。初得道時說四含等經名為小乘。波若以上名為大乘。窮檢大小二經中無有出處。二依論。論有大乘小乘。仏滅度後三百年中。旃延子造八健度。解仏小乘教。就此小乘論檢責五時三教。便無出處。次三百五十年馬鳴出世。五百三十年中龍樹出世。八百年中提婆出世。造諸大乘論。亦無此說。乃至千余年中法勝訶梨出世。造數論。復無出處。三者閼河相伝。安師以前乃至羅什至長安門徒三千。入室二十。長則叡等。小則肇等。如此龍象大德復無此說。豈非虚妄自称此義。故畢竟無有如汝說。出何經論也。〔檢幽集〕卷四、大正七〇、四三〇上—中

○汝若言花巖前為諸大行菩薩。說因果之法明理具足故。如日初出前照山王。名為

頓教者。三義不可。一者汝引經僻。日天子出時亦不前照山王次照平下。但山高前蒙日照。平下次被日光。此日天子曾無兩念。以此譬仏。明如來大悲平等布教無量。但根縁取悟不同。若上根人早悟。下根之人後方得悟。譬事有異。那得輒引此文証頓教。所以不可。二者汝若言從淺至深名漸教者。華嚴亦從淺至深。初即薄地凡夫。次至十信外凡夫。次至內凡三十心。即是十住十行十廻向。次至真聖從十地後方至仏。從淺至深。豈復過此。若是華嚴是頓教者。五時亦是頓教。五時既是漸教。華嚴亦是漸教。三者明華嚴是舍那說。涅槃等釈迦說。此則法主異教門異住処異徒衆異。明得取舍那所說故為釈迦作頓教耶。又且問。華嚴教時了未有漸。那得有頓。此亦不可。○次彈頓教。若使初教是淺。從淺至深名漸教者。須問此初說四諦定淺為当定深。彼云決定是淺。既為下根人說。理当自淺。今難。若言四諦定淺者。此即不可。故大論云。說四諦時。六万諸天悟於初果。得法眼淨。五比丘等悟阿羅漢。八千菩薩得無生法忍。皆住一生補処。若爾豈定淺也。若八千菩薩聞說四諦。住一生補処。而四諦是淺者。仏為補処菩薩說摩訶般若。亦応是淺。波若既是深。四諦亦応是深。若言說四諦悟羅漢。而是淺者。說涅槃時亦悟羅漢。亦応是淺。何有此理。○次明涅槃若是深者。亦不可。何故仏說涅槃。時引大品云。我昔於摩訶波若經中。說我無我無有二相。既說涅槃引大品成等者。故知大品不淺。涅槃不深。豈得言於五時中最深耶。○四諦是小乘。亦不然。故必一物於彼為妙。於此為龜。至論此物何関妙龜耶。小乘亦爾。若聞四諦悟小乘果道。四諦是小。若聞四諦悟無生法忍道。四諦是大乘。何定小大。故涅槃云。或有服甘露傷命而早夭。或有服甘露壽命得長存。有縁服毒生。有縁

服毒死。甘之与毒起自二緣。四諦亦爾。大之与小起自二緣。豈得定判四諦是小也。○次斥偏方不定教者。彼云。金光明勝鬘。退不同漸教。進不同頓教。是隨緣宜名不定教。今所不爾。欲論不定尽皆不定。故如大品。或說智慧為般若。或說實相為波若。或言波若者不愚不智。或言波若觀苦無常相尽相無相。或言色不生故名波若。亦如涅槃。前為香山諸仙牝尸力士說涅槃是苦無常。○問。破他五時三教。一無所留。今解若為。答。有兩意。一者破虛妄竟尽淨。我無別解。更有一釈与汝何異。今只破不立与汝為異耳。二者汝識破不。若未識破应更尋求。何勞問立。若已識破即無復有。何須別責。一切諸法皆如此破。若能了達尽淨虛妄。一毫不留。然後識方便之道。随意得用。如此三教五時大小並今時隨緣方便。無大小中作大小說。無漸頓中作漸頓說。無半滿中作半滿說。一多亦爾。實相道中何曾大小。為赴緣故。不大小中作大小說。無半滿而說半滿。是以方便隨緣故悉皆得用。若偏執即成不可。〔檢幽集〕卷四、大正七〇、四三〇中—四三一中

○問。他立引經論。今亦引經論。若為有異。答。不相開有三節不同。一者他家大小異。大小異故小非大因。小既非大品。即不因小得大。本因小為大方便。小既異大小。即非大方便。若爾學小終不能趣大。今所用大小不二。若是他就大小中學大小故。大小成二。今就波若中學大小。波若無異故。大小即是不二。不二故大不異小。小不異大。何者於一仏乘今別說三。大那得異小。汝等所行是菩薩道。小那得異大。故此大小因緣假名。不大不小而說大小耳。二者他云三乘是權。所以須廢。一乘是實。所以須立。今明不爾。若使諸法之中有一乘道理。無三乘道理。可得廢三立一。而諸法實相中無二無一。既廢三亦廢一。若使立一亦应立三。

豈得廢三而立一耶。今明。三之与一悉是方便。非但廢三亦須廢一。非三非一始是實相也。三者他云大乘是實所以表道。小乘非實故非表道。今明不爾。何意說小為欲顯非小。何意說大為欲顯非大。故說大說小表非大非小。所以大小並是假名。一往對他有此三節之異也。〔檢幽集〕卷四、大正七〇、四三四中

○釈五味相生。五味中波若是第四教。但此間人用波若是第三時。此即不可。今且難。經言波若是第四時。汝為第三時者。經云涅槃是第五時。応用為第三時。經云涅槃是第五時。而今不為第三時者。經云波若是第四時。那得制為第三時。故成不可。問。釈五味与五時教成配既破不許。今解五味其相若為。答。且明五味之意。經何意作五味說。解。正為称歎涅槃。譬如從牛出乳。展轉相生訖至醍醐最為上味。涅槃亦爾。於諸經中最為殊勝。如歎經王各言第一。何闕說五味即配五時教耶。故成不可。今依真諦三藏解云。而言從仏出十二部經者。明十二部經即是言教音声為体。明仏八音七弁說此名味句。故成論云。是法音声性。既能出如此名味句言教。所以道仏出十二部經也。次從十二部經出修多羅者。此言法本。法本只是法句。法句治衆生病之良藥。如嚙患多者教慈悲觀。貪欲多者教不淨觀。愚癡多者教因緣觀。明十二部經只詮表此法本門。故言十二部經出修多羅也。次從修多羅出方等者。明方等即是行。既識治病之良藥。所以如法伏行。既其修於方等更導大行。故言從修多羅出方等。次從方等出波若者。在行既重。即能發生智慧。是故從方等出波若。智慧既生。即能斷除煩惱。得常樂我淨。故言從波若出涅槃也。三藏法師作如此解。極有意氣也。次今一師相承解云。明如來能出此言教。故道從仏出十二部經。十二部經抽出修多羅。修多羅猶自通慢。方等於中

最勝。是故從修多羅出方等。方等之言猶自通慢。智慧於中最勝。是故從方等抽出智慧。故言方等出波若。波若即是不生不滅之因。能得大涅槃不斷不常之果。

故言從波若出大涅槃也。若止觀法師云。仏教有四種。一者毘尼。二老波若。三者法華。四者涅槃。若他弁定三乘別教既是小乘。今明不爾。此乃於一仏乘分別說三。菩薩無生法忍。分別二乘之智斷。當知此三乘猶是大乘。那得言定小。雖有四教終不出因果二門。故波若與毘尼此即因。涅槃即名果。法華若為。解云。還撰在波若。何故爾。明波若則散說帶得。亦是法花東明菩薩行。雖復散束不同。同明菩薩行處不異。是故還撰波若。同是因〔果〕門。毘尼那得撰在波若。解云。此毘尼此乃一往撰於淺近根性。令其調伏身口七支。七支既淨即了無生。若了無生即是大乘故。經云毘尼學者即大乘。所以毘尼撰在波若。同為因位故。毘尼即是身戒。波若即是心慧。故身戒心慧二種莊嚴。若是興皇師云。有三教。爾時為王。講華嚴經云。初作此三教。一者根本教。二者方便教。三〔者〕歸宗教。根本教者即是花嚴。華嚴明正法之性非大非小。所以是根本。波若法華維摩思益等。此非大非小而能大小方便。故名方便教也。若是涅槃前雖方便說大說小。至涅槃教結還非大小。以是義故名歸宗教。仏教大意略如此。〔檢幽集〕卷四、大正七〇、四三四中—四三五中）

四悉檀義

○問。三論明師立四仮義。釈經論意。何者。一就縁仮者解不同。一云。外人計有生有滅等相。今論主就生滅責覺生滅相。不得令其不立。名為就縁仮。二云。就

1 ④卷五（下冊二八丁左）論師。
2 以上④同文引用。

緣仮以凡聖相去遼遠。為欲化故同彼。就是同義將欲化前緣。且先同前緣。如四
摂同利。故法花經譬喻品云。捨珍御服著垢膩衣。得近窮子。又如王宮生。一化
始終隨入六道同之。為就緣仮也。二隨緣仮者。既同前緣之說。今欲化之故隨根
性種種方便為其說。応聞有得悟即為說有。応聞空得悟即為說空。応非有非無悟。
即為說非有非無。応聞三乘法即為說如三十三身化也。三對緣仮者。對破也。前
緣執有將空對破。執無亦爾。此是藥病對敵相破也。四因緣仮者。是仏正因緣説。
明一切法並頼因緣。如有不自有因空故有。亦是有不自有因不有故有。如人不
自人因法故人等。但教言有所住。住則礙而不通。今因緣教言無所住。虛通無礙。
故此第四名相成仮。則是大經如來隨自意説自在之也。此四仮義若了教之者。不
須四仮。未得悟之者用之也。○三論師四悉檀与四仮結合。彼云。世界悉檀即是
就緣仮。各各為人悉檀即是隨緣仮。對治悉檀即是對緣仮。第一義悉檀即是因緣
仮。通称仮者用法雲師語。不自為義也。〔檢幽集〕卷七、大正七〇、四八一下—
四八二上

十四音義

○此中十四音即是十四字。即喻昔偏教半字之説。後三十八字即喻今日円教滿字之
説。○又或以字義為譬。又復或以字名為譬。或以字形為譬也。字義如前解。是
十四音名為字義者。用十四音喻昔半字。故云是十四音名曰字義。名曰半字之義
也。字名者如十字。是語之尽。便取此尽処作義名。其中前語已尽後語復尽者。
便以前者為小尽。後者為大究竟。此二尽之類是也。以字形為譬者。如半月者不

- 1 同文存（統藏一・七四・一、八七右
上）。2 好。3 欠。
4 所出の二字欠。5 道を加える。
6 「……正士。即是十六菩薩數也」。
7 云を加える。8 根。
9 「彼釈云。報果菩提」。
10 欠。

卷第十二 三乘義

足。如滿月者足。二種形之類也。涅槃經第八文字品云。吒者於閻浮提示現半身。而演說法。譬如半月。是故名吒。侘者法身具足。譬如滿月。是故名侘。（檢幽集）卷四、大正七〇、四二八上—中）

○菩薩者。具足存彼音者。經論所出不同。漸備經云。以為開士。無量壽經上卷云。十六正士。十住論亦云。菩提名上道。薩埵名深心。彼深樂菩提。故名菩提薩埵也。弥天道安法師折疑論。亦云開士。（檢幽集）卷一、大正七〇、三八五上）

○人以仁慈為義。（檢幽集）卷二、大正七〇、四〇六上）

三寶義

○如來示生王宮。樹下成道。乃言在重昏之下朗然大悟。此為仏宝。為五比丘趣波羅捺。轉四諦法。此乃為法宝。時有五羅漢。此為行法之人衆。則是僧宝也。（檢幽集）卷五、大正七〇、四五八下）

○問。本勝迹劣。本劣迹勝。迹本俱勝。迹本俱劣四句。答。有。何者本勝迹劣可解。本劣迹勝者。如諸菩薩八相成道也。本迹俱勝者。二種皆仏也。二種皆劣者。本迹皆菩薩等也。（檢幽集）卷二、大正七〇、四〇六上）

所收卷數不明

○〔依楞伽云〕法仏報仏応仏。（『浄名玄論略述』卷一末、日大藏、方等部章疏五、

1 ⑩主。

2 云とするも⑩により改める。

- 故大品經釈論云。仏有二種身。一是父母生身。生身是相好仏。二法性身仏。即是常住仏。故經云。光明無量徒衆無量也。問。法性身仏。是(為)無常身仏為是常身仏耶。答。亦無常亦常。故大品經句義品云。一切種智有為也。亦如常住仏是常身。若至而論之常住。亦是無常仏。故中論涅槃品云。由無常放明常。若無常去常亦去。云何常耶。(『文義要』卷八、大正七〇、三四三上)
- 龍樹菩薩造千部論。(『檢幽集』卷五、大正七〇、四四〇中)
- 〔經論能所義云〕問。無所得宗明義。色等生世諦滅復是不生不滅。亦復得言真諦与真如。是不生不滅。復得言真如与真諦。是生是滅耶。答。無為法中差別明之。隨緣故說。即具通四句。非四論所引處。具如中論極意中說之也。(『真如緣起』、日大藏、三論宗章疏、七六四下)

第七節 百濟撰述說と課題

『大乘四論玄義記』と、それに関連する問題についての筆者の研究は、一九六八年から一九八〇年まで行なったのであるが、その後は中国仏教思想の研究に従事したために、本文献の研究は中断することとなった。それ以降本文献についての学界における研究発表は二〇〇〇年代に入るまで途断えたのである。二〇〇二年に菅野博史氏が本文献に注目されて、現在まで研究を継続している。二〇〇四年に諏訪隆茂氏の研究もあるが、何と言っても最も注目すべき研究は、韓国木浦大学校教授(現在は東国大学校教授)の崔鉉植氏の研究成果である。崔氏は二〇〇七年三月に「百

濟撰述文献としての『大乘四論玄義記』（『韓国史研究』一三六、韓国史研究会、ソウル）を発表して、本文献の「百濟撰述説」を提示し、二〇〇九年六月に『校勘大乘四論玄義記』（金剛學術叢書2、二〇〇九年、仏光社、ソウル）を出版された。この本の冒頭の解題にあたる『大乘四論玄義記』と韓国古代仏教の再検討」に、崔氏の研究成果がまとめられているので、ここではその解題に従って少しく筆者の見解を述べておきたい。

本文献が中国での撰述ではないとする崔氏の根拠の第一は、本文献において「耽羅」（済州島）に言及し、しかも礼楽等の中国文化の及ばないところとしている点である。

(1) 問、前十師説並為誤過、故被破者、今時此間、宝意淵師、祇洹雲公、作真如為正因性、復云何耶。答、一往親述彼師義宗、似落治城素法師義宗并莊嚴義及地論。無一而非正宗。亦是彼師不識大乘論中因中有果無果等被破。故私心卜著作義、不足及破耶。如耽羅、刀^②利等人、非礼楽所被也。（仏性義、統藏一・七四・一、四八左上）

今該当する文は、②の部分である。耽羅は『隋書』卷八一の列伝四六に「聃牟羅」とあり、『日本書紀』卷一七の繼体二年（五〇八）の条に「十二月、南海中耽羅人、初通百濟国」とあり、卷九の神功皇后四十九年三月の条には「忱弥多礼」とあり、日本では「とむら・たむら」「とむたれ」と呼んでいたようである。西暦五〇〇年代から済州島は百濟に属していたようであるが、その存在は中国・日本そして百濟は勿論のこと新羅、高句麗にも知られていたであろう。その中で最も関係が深いのが百濟であり、百濟では耽羅を未開な地域と認識していたという崔氏の見解に従えば、耽羅を例に出す本文献の作者は、中国や新羅の僧ではなく百濟の僧と考えるのがやはり自然であると思われる。筆者は先に新羅の人も使用し得ると考えたが、それは改めたいと思う。なお右の引用文②では、耽羅の次に「刀^②利」とある。この三文字の内一字は統藏経で判読不能であるが、耽羅と異なる別の地名のことすると全く不明である。もし底本において耽羅の日本での読みを註記していたものが本文として書写された、あるいは判読されたとすれば、先の『日本書紀』の「忱弥多礼」から類推して「刀牟礼」ではないかと推察しておきたい。

第二の根拠は、本文献において「呉魯師」「呉魯両国」「呉魯人」という表現で、中国の江南の地域あるいは国と北

方の地域（国）を一括りにすることである。中国に江南を呉と呼ぶ例はあっても、江北あるいは河北地域を魯と呼ぶ例は崔氏によれば全く見られないという。確かに吉蔵の主要な著書にもこのような用例はない。これは本文が中国の外部において撰述された可能性を示すものという。一例を示すと次のような文章が見られる。

(2)論師真諦即下有可類撰也。但此間撰論師、偷誦三論義疏意、安置彼義中、輕毛之人信從之。非吳魯師意。所謂是章甫安短髮文身頭載也。（仏性義、同四五右上）

これは、呉魯師の用例を示すものではあるが、もう一つ重要な点がある。それは、「此間の撰論師」と対比され区別されていることである。「此間」を「ここ」とする崔氏の解釈は妥当であろう。つまり「此間」は撰者自身の所在地を指すとみるのである。

以上の二点によって『大乘四論玄義記』は中国で撰述されたものとは考えにくいというのが崔氏の見解である。

筆者は右の崔氏の見解を基本的に承認したいと思う。その上で第一節で問題点を指摘した顕慶三年の識語も重要な根拠としたい。さらに次の文章にも注意しておきたい。

(3)一家云、初章亦是開路義。如大王欲遊行、則前開路、必令清淨、然後大王方得出遊。今明、義亦然、前破除壅塞、然後始得申摩訶衍正義也。（初章中仮義、写本七右一七左、『校勘大乘四論玄義記』七九頁）

右の「一家云」は「三論一家では」という意味の用法で、師である法朗の説を承けて述べたものと考えられるが、吉蔵も同様の説明をしているところがある。『涅槃經遊意』に次のように述べる。

至興皇以來始大弘斯典。但開此經初形勢非一。或明開路義。如國家語有梗礙、偏隅未賓、開疆拓出先須斫伐、然後方得行師。今亦爾、為從來旧執擁（壅）塞正道、故須破洗、然後乃得講經。（大正三八、二三〇中）

右に明らかなように、両者共に開路義についての一家相伝の説を述べていて同趣旨であるが、喩えが相違していることに注意したい。特に慧均の方が理解しやすい喩えとなっていて、その文中に「大王」が使用されていることは注目されよう。大王号は一般的に古代東アジア（朝鮮半島と日本）で用いられた君主の称号とされる⁽¹⁵⁾。

中国では皇帝・帝王・天子が一般的で、本文献でも梁の武帝を「梁武天子」と称している。「大王」は中国では使用されなかった。それに対し高句麗・百濟・新羅の三国はすべて「王」であり、高句麗の好太王（広開土王 三五一—四二二在位）は「永樂太王」で、次の長寿王や新羅の眞興王（五四〇—五七五在位）なども大王と称されている。百濟も聖王・威徳王等すべて王であり、本文献が唐に献上された時期は義慈王の時代である。日本の文献には例がないようであるが、五—六世紀の刀銘や鐘銘には「大王」の称が確認されている。いずれも、唐の時代には中国の皇帝から王に冊封された諸国の君主に対し、その支配圏内において行われた尊称であり、国内的に君主の称号として用いられたものと考えられている。日本では天皇号以前（七世紀末以前）の称号として大王が用いられたようであるが、しかもそれは百濟からの影響ではないかという指摘もある。⁽⁹⁾

従って『四論玄義』が、吉蔵の文章にある「偏隅未資」（辺境の人々は従がわず）というような語は不適切と考えて一般に分かり易い喩えに変えて、その中に「大王」遊行の例を用いたことは、著者慧均が中国僧ではないことを示しているのではなからうか。

そこで次の大きな問題は、慧均が新羅僧なのか百濟僧なのかという点である。これについての崔氏の見解は百濟説であり、その根拠は先に引用した①の文章の付線部①と②である。②についてはすでに述べたので、ここでは①について取り上げたい。問題の文は「今時此間、宝意淵師、祇洹雲公」であるが、祇洹寺は中国では各地に存在が確認されるが、宝意寺は不詳である。それが崔氏によれば百濟の古都であった扶余の陵山里の跡から二〇〇〇年四月に発見された二十余点の木簡の一つに「宝意寺」と明記されていることが確認された。その木簡は陵山里の寺院で行なわれた四月八日の儀礼（仏生会であろうか）に参加した僧侶を確認するためのもので、しかも背面には塩を贈ったという記録があった。このことから宝意寺は首都の扶余か扶余から遠く隔たっていない地域にあった寺と推定されている。この寺と本文献で言及される宝意寺を同一の寺院と見るのである。そして「今時此間」を「いまここ」の意味に解して、撰者慧均が現在所在している場所と理解し、それは「百濟」であると見て、『大乗四論玄義記』は百濟の撰

述文献とするのである。⁽¹⁸⁾

右の崔氏の見解について先に承認したように、筆者は説得力あるものとして評価したいと思う。ただし、すべての問題が解決されたわけではなく、また確実な根拠が示されたわけでもない。今ここでは崔氏が取り上げていない一、二の事柄を指摘して百済撰述説を補強したいと思う。

一つは、直前に言及した「今時此間」の学僧として宝意寺の淵師とともに並記される「祇洹雲公」である。慧均の文章からすれば、「祇洹寺」も「今ここ」の寺と考えるべきであろう。中国には支遁や求那跋陀羅などが住した祇洹寺があるが、今の場合、中国の寺ではありえない。そこで権相老編『韓国寺刹全書』（一九七九年、東国大学校出版部発行）の上巻（二〇四頁）に次のような記述があるのに注意したい。⁽¹⁹⁾

祇園寺 在忠清南道舒川郡靈鷲山。東国輿地勝覧一九 ○今廃。梵字攷

祇園寺 未詳。○疑在慶州。大東禪教考

右の二つの寺は未詳とされ、疑問ながら慶州にあった寺か、となっている。慶州は古くは新羅の都であり今は除外される。一方最初の祇園寺の所在は、忠清南道舒川郡靈鷲山とされ、これは古の百済の地で、扶余にも近い。「洹」と「園」とで相違するが通用される文字であり、「祇洹雲公」の寺と想定できないであろうか。ただ現在は存在せず、その歴史も不明である。七世紀の百済に存在していたか否か分からないが、この祇園寺である可能性はあろう。ただし、淵師も雲公も不詳である。

次に、顯慶三年の皇帝へ献上をした旨の識語にある「興輪寺」を筆者は当初新羅の寺と予想していたが、それでは矛盾することとなる。百済僧の撰述文献を、当時対立していた新羅の学僧が唐に渡って皇帝に献上するということは到底考えにくいからである。そこで百済にも興輪寺がなかったのかどうかを調べたところ、右引用の同書下巻（二二一七―二二八頁）に次のような記載がある。⁽²⁰⁾

興輪寺 当在百濟地、今未詳。○弥勒仏光寺

事蹟云、百濟聖王四年丙午、沙門謙益矢心求律。航海以軫至中印度常伽那大律寺。学梵文五載、洞曉竺語、深攻律部、莊嚴戒体、与梵僧倍達多三藏、齋梵本阿曇藏五部律文帰国。百濟王以羽葆鼓吹郊迎、安于興輪寺……。

(朝鮮仏教通史上)

右に依れば、聖王四年(五二六)頃百済に興輪寺が存在していたことになる。この興輪寺が七世紀まで存続していたとすれば、そして顕慶三年の識語の興輪寺のこととすれば、多くの疑問点や矛盾点はほぼ解消される。しかし、あくまでもすべて推定によるものである。朝鮮半島の仏教に関する文献資料の欠如は如何ともしがたい。

以上によって推察したことをまとめるならば、『大乘四論玄義記』は、百済の中国留学僧である慧均によって、帰国後に百済で撰述され、それが顕慶三年に恐らくは遣唐使節団の一人として同行した百済の興輪寺の学問僧(入唐学問僧の意味か)法安によつて、中国と百済の友好の証として唐高宗に献上された、ということになるうか。もし「学問僧」という用語が日本特有のものであったとすれば、献上の識語は本文献が日本に伝えられた除に、伝承に基づき記入された可能性があろう。

次に本文献の流布は、顕慶三年(六五八)頃かそれ以降と考えてよいと思われる。現在判明している中国及び朝鮮半島での流布を示すものは、中国では唐代初期の成立とされる『道教義枢』卷八の五種道性説と卷一〇の感応義への影響が指摘される。道教の道性思想の形成過程についての詳細な研究は、鎌田茂雄博士によつて行なわれ、『道教義枢』に見られる五種道性説は、三論教学の五種仏性説を改変して説かれたものであることが明らかにされた。鎌田博士は吉蔵の五種仏性説との比較をされて、吉蔵の影響とされているが、すでに本書第四、五節で論述した慧均の仏性説との対比及び後述の「感応義」の影響を考えると、筆者は『大乘四論玄義記』も参照していたのではないかと思う。三者の説を列挙すると次のようである。

(一) 『道教義樞』卷八道性義の説

- (1) 正中者、中是不偏之名、正是不邪之目、正道真性、不生不滅、非有非無、無名正中道。
- (2) 因緣性者、因是能生者、是由籍故、設境教、為悟解之因緣、由此因緣、生智成道。
- (3) 觀照性者、因也、通名即有無二觀、照有無二境、因有入無、明照真境、發生妙觀。
- (4) 智慧性者、即是極果、冥寂玄通、大智慧源。
- (5) 無為性者、即是智慧、斷除因果、二累神無之無為也。(鎌田博士書、七〇—七一頁)

(二) 『中觀論疏』卷第一本の説

大涅槃經明五種仏性、蓋是諸仏之秘藏、万流之宗極、蘊在因緣之内、所以然者、十二因緣不生不滅、謂境界仏性。由十二因緣本無生滅、發生正觀、即觀智仏性。斯觀明了、即名菩提果仏性。正觀既彰、生死患累、畢竟空永滅、即大涅槃果果仏性。然十二因緣、本性寂滅、未曾境智、亦非因果、不知何以目之、強名正性、正性者五性之本也。(大正四二、六中)

(三) 『大乘四論玄義記』卷八(現行本)の説

問、若為十二因緣為五性。答、取其能發生觀智、是境界性。取其能觀義、名觀智性。觀行明淨、為菩提智性。斷常二見、畢竟永尽、為涅槃果果性。即此十二因緣、未曾是因果、即是正性也。(統藏一・七四・一、六三右上)

右の三説の五性の名称のみを対比すると次のようになる。

『道教義樞』 『中觀論疏』 『四論玄義』

正中

正性

正性

因緣性

境界仏性

境界性

觀照性	觀智仏性	觀智性
智慧性	菩提果仏性	菩提智性
無為性	大涅槃果果仏性	涅槃果果性

次に『道教義樞』巻一〇「感應義」と『四論玄義』「感應義」を対比すると次のようである。

道教義樞	四論玄義
<p>又無情有情感応四句。一者有情感無情、二者無情感有情、三者無情感無情、四者有情感有情。有情感無情者、如哭箏柚莖射石飲羽。無情感有情者、如福地招賢名山集聖。無情感無情者、如銅山既崩、雄鍾便響。有情感有情者、此義可知也。(台湾版道藏No七六三、三三二〇三頁)</p>	<p>通論感応、有情無情等四句。一者無情感有情、二者有情感無情、三者無情感無情、四者有情感有情也。何者、無情感有情者、如名山美水、必致勝人也。有情感無情者、如寡婦坐長城、類寡婦哭深水開中也。如虎嘯長風起、人叫谷響応也。無情感無情者、如銅山崩、鍾鈴応也。此終取其類相関、鍾鈴已是銅故応、鉄石等終不応也。若有情感有情者、正是感応宗、如積善之家、至人必応也。(続蔵一・七四・一、三七七右)</p>

両者を比較対照して見れば、『道教義樞』が『四論玄義』の説を参照して譬喩説を改変して述べたものであると思われる。

次に朝鮮半島における流布の例として、新羅元暁(六一七―六八六)の『涅槃宗要』第二明仏性義において本文獻が参照されていることが明らかとなっている。⁽²⁾一九八〇年代に、当時東京大学東洋文化研究所教授であった鎌田茂雄博士の研究会において、均如『釈華嚴教分記円通鈔』の註釈的研究が行なわれていて、一九八三年に駒澤大学の吉津宜英博士が担当した部分に元暁の『涅槃宗要』仏性義の引用があり、その中で元暁は仏性の体について六種の異説を

紹介しているのであるが、吉津博士は検討の結果『大乘四論玄義記』を参照して書かれていることを指摘されたのである。筆者が『四論玄義』の研究に従事していることを承知されていた吉津博士は、研究会での発表原稿のコピーを提供されて右の事実を教示して下さったのである。その内容は『東洋文化研究所紀要』第九五冊（一九八四年）に、鎌田茂雄「釈華嚴教分記円通鈔の註釈的研究(三)之二」として収録され、その註記二二三に詳細な記述があり、『大乘玄論』『四論玄義』『涅槃宗要』の対比もなされているので、ここで再説するのは省略したい。

以上二つの事例のみではあるが、本文献が日本で流布しただけではなく、中国においても影響を与え、新羅にも流布していたことが知られる。その他にも影響を与えている可能性があり今後の精査が必要である。

『大乘四論玄義記』が百済僧による撰述であることがほぼ確実となった現状において、本文献の資料的価値はより一層高まったと言えよう。韓国古代の仏教文献は新羅僧の著書は多少残されているものの、高句麗・百済の文献は皆無であった。中国への留学僧である慧均の書いた本文献は、中国僧の著書とは相違する面が多い。その一つの特徴は、自己の見聞に基づく歴史的記述があることと、留学によって得た知識を遺憾なく發揮しようという姿勢がうかがえることである。歴史的記述というのは、すでに論じた三論学派に関する記述のことであり、留学による学識の表明は、百済の撰論学に対する批判に顕著である。慧均には本文献の他に『弥勒経』に対する註釈書もあった。この問題は第二章で論じるが、従来は新羅の文献に依って論じられて来た弥勒信仰についての研究に、百済の文献が一つ加わることになる。本文献が百済撰述であるという根拠を、今後も諸文献の精査や新羅の文献との比較研究、国際交流の分析等によって見出す作業は欠かせない。新たな発見があることを期待したい。^(四)

第一章註記

(1) 本書では地論、撰論、成実、毘曇の四学派を「地撰両論成毘二家」というように一括して呼び、時にはそれらを「地撰等四論宗」などと呼ぶこともあるが、そこに矛盾や混乱はなく、中百等の四論とは明確に区別している。「有所得四論宗」「有所得四論」「彼四論義宗」などの表現で批判を展開し、単に「如四論等」と言う場合も文脈上批判対象として四論であることは容易に判断できる。この批判対象である地撰等の四者を四論と呼ぶ例は現行本の巻一〇の「三乗義」(続藏一・七四・一、八六左下—一〇〇右上)に十数例使用されるが、他の義科ではほとんど用いられていない。

(2) 横超慧日「新出資料・四論玄義の初章中仮義」(『印度学仏教学研究』七—、一九五八年)、同「四論玄義の初章中仮義」(『岩井博士古稀記念典籍論集』所収、一九六三年)。なお、写本の所蔵者は、一九五八年の横超博士によれば、大阪の潮留真澄氏とされる。現時点での存否は確認していない。また、大谷大学の三桐慈海氏が写本を筆写したもののコピーを一九七三年頃に提供を受けた。さらにその後、写本のコピーも入手できたが不鮮明なところが多く、三桐氏の筆写本が現在でも大変役に立っている。ここに御学恩に対し深く感謝申し上げたい。なお、崔鈴植『校勘大乘四論玄義記』(二〇〇九年、仏光社、ソウル)に「初章中仮義」の全文が収録された。

(3) 智光『浄名玄論略述』巻一末(日大藏一四、方等部章疏九、二三三頁下)参照。ただし、現行の『四論玄義』や『弥勒経遊意』、「初章中仮義」「八不義」、逸文中に該当文を見出すことができない。

(4) 日本で「大皇帝」と呼ぶ例として、光定(七七九—八五八)『伝述一心戒文』巻中(大正七四、六四四上)がある。この「大皇帝」の用例及び百済や新羅で皇后のことを「内殿」と呼ぶことなどは、駒澤大学仏教学部教授石井公成氏のご教示による。ここに感謝したい。

(5) 中国の僧制については、鎌田茂雄『中国仏教史』第五卷第三章第四節僧官制度の変遷(一九九四年、東京大学出版会)参照。

(6) 高麗・一然『三国遺事』巻四「慈藏定律」(大正四九、一〇〇五上以下)、李能和『朝鮮仏教通史』上編、新羅・真徳女王三年条(一九七四年、慶熙出版社)、中古功編『海東の仏教』第一編第八章寺典と僧職(一九七三年、国書刊行会)参照。

(7) 崔鈴植「百済撰述文献としての『大乘四論玄義記』」(『韓国史研究』一三六号、二〇〇七年)、同「『大乘四論玄義記』百済撰述説再論—金星喆教授の反論に対する批判—」(『韓国史研究』一三八号、二〇〇七年)。以上は韓国語であるが、二〇〇八年一月二六日(土)に駒澤大学において「大乘四論玄義記」と百済仏教」というタイトルで講演をされ、その内容が『駒澤大学仏教学部論集』第三九号、二〇〇八年)に収録された。第七節で論述したい。

- (8) 前註(2)で述べたように、三桐慈海氏の提供による。
- (9) 本章第六節、三一五頁参照。
- (10) 法朗(五〇七—五八二)の伝は『統高僧伝』巻七(大正五〇、四七七中以下)、吉藏(五四九—六二三)の伝は同じく巻二一(大正五〇、五一三下以下)参照。
- (11) 慧覺は『統高僧伝』巻一二(大正五〇、五一六上)、慧嵩は同巻一三(大正五〇、五二二中)に立伝されている。
- (12) 三桐慈海「慧均撰四論玄義八不義について(一)——大乘玄論八不義との比較対照——」(『仏教学セミナー』第二二号、一九七〇年)、及び「大乘玄論八不義——慧均撰八不義について——(二)——」(『仏教学セミナー』第一七号、一九七三年)参照。
- (13) 仏教大系『三論玄義』(一九七八年復刊、中山書房)の今津洪巖による「解題」参照。
- (14) 『検幽集』巻七によると「四論玄第四夢覺義云、第二積名、亦有三種勢明之、一者當時積名、夢是不了義、亦是迷濫失理為義、覺者了為義、亦是悟実得理為義。二者開発積名、夢是覺為義、覺是夢為義。三者表理積名、夢是不夢為義、覺是不覺為義」(大正七〇、四八七上)とあって、夢覺義四重の第二積名門を示す。
- (15) 『四論玄義』巻九(統藏一・七四・一、七三左下)には、「今大乘明義、並不同四時三種説、非經説言、具如夢覺等義科中破也」とあり、巻一〇(同、九〇右上)には「問涅槃法華大品夫人等經、並明無三歸一、若為取耶異那、答若成毗二家積云、大宗明之、大品經正明空、明空蕩相、法華經無三歸一、明寿量果、夫人經偏方之説、即是説頓、并一乘与大經齊、一此法故有如此異、但馮觀二師為執四五之異、説前三与四説猶是無常半字教、如夢覺義中説」とする。
- (16) 巻七仏性義(統藏一・七四・一、五九右下)等全部で九箇所。
- (17) 『検幽集』巻七(大正七〇、四九五上)に「均正師十二卷章八不義曰、成実師解八不同、一云、八不並是真諦、中道亦是真諦、二云不生不滅是中道、即是真諦、不有不無中道、余六不是俗諦中道」とあり、これは『大乘玄論』巻二の八不義(大正四五、二五下)の文とほぼ同文である。八不義については、第四章で論じる。
- (18) 『四論玄義』巻九(統藏一・七四・一、六九右下)に「所言二智者、一者方便実智、二者実方便智也、如八不義中、積」とし、巻一〇(同、九七右下)に「今無依無得宗定之、嘸嘸別別生於分別心、於入道〇無益、如百草也。如八不義中破三任(仮)也」とある。
- (19) 『検幽集』巻七(大正七〇、四八五下)には「四論玄二諦義曰、安字釈者真以実為義、即有之無、体無虚偽故稱為真諦……」とし、同じく(同、四八七下)には「四論玄二諦義曰、堅論表理者、真是不真為義、俗是不俗為義、故居士經云……」として引用する。後者は、現行本の二諦義中に同文が存する。

(20) 『三論玄疏文義要』卷一〇(大正七〇、三七五上)に「四論玄第六卷仏性義云、初地見始不見終、後身十地菩薩見終不見始、仏則見始見終」とある。これは現行本に同文が存する。

(21) 『檢幽集』卷三(大正七〇、四一二中)に「四論玄第八、五種菩提義云、増一阿含經第九卷云、善吉用法空悟道、中阿含經云、身子得空三昧」とある。

(22) 同、卷一(大正七〇、三八五上)に「四論玄第十二、三乘義云、菩薩者具足存彼音者、經論所出不同、漸備經云……」とあり、現行本に同文が存する。

(23) 同、卷三(大正七〇、四〇九上)に「四論玄第十成壞義云、阿毘曇等四諦実有為宗、但明人空未明法空、見有得道、故釈論中引毘曇聲聞不能証空也」とあるが、他所でも多く引用している。また卷一〇の文は『三論玄疏文義要』『三論玄義鈔』『大乘玄問答』にも引用されている。

(24) 『檢幽集』卷七(大正七〇、四八四中)では「四論玄第一章中仮義云、仏性非因非果、非因因而因、因有二、一境界因二緣因……」とし、横超博士の紹介された写本も第一章中仮義とする。

(25) 同、卷三(大正七〇、四〇九上)に「同玄第十一開路義云、數論雖殊同明四諦、雖復同明四諦復有異處、若數人明四諦是実有、論人明四諦虚仮有」とし、同、卷四(大正七〇、四二八上)に、「四論玄第十一、十四音義云、此中十四音即是十四字、即喻昔偏教半字之說、後三十八字即喻今日円教滿字之說」同、卷七(大正七〇、四八一下)に「四論玄第十一、四悉檀義云、問三論朗師立四仮義釈經論意……」としている。

(26) 同、卷五(大正七〇、四五八下)に「四論玄第十二、三寶義云、如來示生王宮、樹下成道乃言在重昏之下、朗然大悟、此為仏宝、為五比丘趣波羅捺轉四諦法、此乃為法宝、時有五羅漢、此為行法之人衆、則是僧宝也」とする。

(27) 『檢幽集』所引の「四論玄第十」の文中に「摩訶者如般若義中說也」(大正七〇、四七二下)の語がある。

(28) 『三論相師伝集』卷下(日仏全、史伝一、一六〇下)の引用に「衡寛藏三法師・既年小法師」とある。

(29) 本書では、開善等いわゆる梁三大法師の學說を最も多く引用し、それを批判している。現行本では開善について百回以上闕説する。
(30) 『四論玄義』卷八(統藏一・七四・一、六三左下―六四右上)「問既与其当分常淨、何不与其当分我樂、答藏云、通而明之皆得、此文互舉一辺也、而今此中無有我樂者、其猶有無常、識、謝、三苦之中猶為行苦所逼、故無我樂也」。

(31) 『三論玄疏文義要』卷七(大正七〇、三三二下)に「若准此文、嘉祥意不許速疾成仏者也。然云此有二義、一云、均師面對嘉祥故、善得其義判之如此。二云彼師但得一時對論而不知深趣、及於余時申正意也。但可研尋自師釈文不勞他人所伝也。又嘉祥意頓悟是応迹引

接、超於実修行此義殊勝也。可善研之」とある。

(32) 「二諦章」卷上（大正四五、八三—下）に「百論正対破外道、外道不知諸法性空、不識第一義諦、即不知諸法性空。亦不知諸法於顛倒因縁有、不識世諦。所以提婆菩薩、從初破諸法性有、畢竟無所有。……然後示如來因縁二諦、明諸法性空為真諦、隨俗說故無過、即世諦、破彼空有示其二諦、百論作此用也」とある。

(33) 「中觀論疏」卷二末（大正四二、二八上）。また「二諦章」卷上（大正四五、八九中）でも、初章について、同趣旨のことを述べている。

(34) 同、卷二末（大正四二、二八上）「初章者他有有可有即有無可無、今無有可有即無無可無（第一節）。他有有可有不由無故有、有無可無不由有故無、今無有可有由無故有、無無可無由有故無（第二節）。他不由無故有、有是自有、不由有故無、無是自無、今由無故有、有不自有、由有故無、無不自無（第三節）。他有是自有有名有故有、無是自無名無故無、今有不自有名不有有、無不自無名不無無（第四節）。此四節語為初章也」。

(35) 「檢幽集」卷七（大正七〇、四八六下）所引の「初章中仮義」の文。

(36) 同所に「閔中者觀法師序中論意云以中為名、照其美也。此是以実釈中、中是実義也。問照其美者似釈觀義耶、答照是顯義、顯其美録也。又肇法師作涅槃論云如正觀論中說故以正釈中、中是正義也。論文者、論觀法品云諸法実相云何入、答云息我我所諸見故得入実相、実相是中故以実観中、中是実義也。又大論至難処指云如正觀論中說也。引証者、大経云無相之相乃名実相、如是無相亦名第一義空、亦名中道也。以理明之者中是中実、故以実為義也」とする。吉蔵は『三論玄義』（岩波文庫本一八〇頁）において、中觀論の三字を釈する内の「中」について四種の釈義を挙げ、その第一依名釈義で次のように説いている。「依名釈義者、中以実為義、中以正為義。中以実為義者、如涅槃經本有今無偈云、我昔本無中道実義、是故現在有無量煩惱。釈師中論序云、以中為名者、照其美也、照謂顯也。立於中名、為欲顯諸法美。故云照其美也。所言正者、華嚴云、正法性遠離、一切言語道、一切趣非趣、悉皆寂滅相、此之正法、即是中道。離偏曰中、对邪名正。肇公物不遷論云、正觀論曰、觀方知彼去、去者不至方。故知中以正為義也」。

(37) 「檢幽集」卷七（大正七〇、四九二上）所引の「初章中仮義」の文。

(38) 右に同じく「檢幽集」の引用（同、四九二上—中）。吉蔵も、前註の『三論玄義』の文に続いて四中を次のように説明する。「所言四中者、謂对偏中、尽偏中、絶待中、成仮中也。对偏中者、对大小学人、断常偏病、是故說对偏中也。尽偏中者、大小学人、有於断常偏病、則不成中。偏病苦尽、則名為中。是故経云衆生起見、凡有二種。一断二常。如是二見、不名中道。無常無断、乃名中道。故名尽偏中也。絶待中者、本对偏病。是故有中。偏病既除、中亦不立。非中非偏、為出処衆生、強名為中、謂絶待中。故此論云若無有始終、

中当云何有。經亦云遠離二辺、不著中道。即其事也。成、仮、中、者、有無為仮、非有非無為中。由非有非無故、説有無。如此之中、為成於仮、謂成仮中也」。(大正四五、一四中一下)

(39) 『檢幽集』卷七(大正七〇、四八二下) 所引の本書卷二「四悉檀義」の文。

(40) 同上。本章第六節、三三三頁参照。『三論玄義』(岩波本、一六八頁)では次のように説明している。「一切諸法、雖並是仮、領其要用、凡有四門。一因縁仮、二隨縁仮、三對縁仮、四就縁仮也。一因、縁、仮、者、如空有二諦。有不自有、因空故有。空不自空、因有故空。故空有是因縁仮義也。二隨、縁、仮、者、如隨三乘根性、説三乘教門也。三對、縁、仮、者、如對治常説於無常、對治無常是故説常。四就、縁、仮、者、外人執有諸法、諸仏菩薩、就彼推求、檢竟不得、名就縁仮」。

(41) 本書卷二の八不義は、現行本では欠巻となつてゐるが、横超博士が紹介された写本は、吉蔵『大乘玄論』所収の八不義と全同であり、三桐氏が前掲論文において対照を試みられている(註(12))。そこで、『大乘玄論』所収の八不義が、吉蔵の真撰か否かについて検討を加え、私見では、吉蔵の作ではなく慧均のものであるとの結論に至つてゐる。以下の論は『大乘玄論』所収「八不義」の文に依る。拙稿『大乘玄論』八不義の真偽問題」(『印度学仏教学研究』第一九卷第二号、一九七一年)参照。本書第四章参照。

(42) 『四論玄義』卷二、断伏義(統蔵一・七四・一、六右上)。

(43) 同、卷九、二智義(同、八九左上)。

(44) 上記の三意各々について、理由を記しているが、いま第一の単義論重複の互相入出を説く理由を示せば、「次釈所以然者有二義、一者破衆生執実之病、随計遣所以遂成多句也。二者明大士親行融通自在無有滞礙、故地持云、従有無方便入非有非無也、華嚴經云、或東方人正受三昧等、不復具出、又大品經云或散心中起入滅尽定、滅尽定起入散心中。則是迴轉総持入出無礙方便也」(大正四五、三二下)とあることによる。

(45) 文中では十二句のみを明かすが、この四句、すなわち、従真諦重複仮入俗諦単中、従俗諦単中出真諦重複、従俗諦重複仮入真諦単中、従真諦単中出俗諦重複も、前に例して可能である。しかしこれは説かれておらず古来疑問とされている。珍海は『大乘玄問答』卷一(大正七〇、五七三上)で、この問題に触れ、興皇法明の相伝説であらうとし、自己の見解を述べてゐる。「然今存一会釈者、単仮複中者義便也。單者短、複者長也、中是体。故為入仮是用故為出。若尔於体明義可長、於用明義乃短、是義便也。若於仮用明複義、於中道并單義者、義乃不便、若中仮俱單中仮、並複亦可然也。若有單複長短之不同時、不可云單中複仮也。至二諦各別明時者、彼依実義通具明之。今依非義便、又依義隱略不明之。若互相例者其義可齊等也」。

(46) 平井俊榮「吉蔵『二諦章』の思想と構造」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二七号、一九六九年)。

(47)『檢幽集』卷七（大正七〇、四九三上）所引の本書初章中仮義の文。写本では三論師とある。第三節に再説する。

(48)『統高僧伝』卷七、法朗伝（大正五〇、四七七下）に「然并公勝業清明、定慧同舉、故其講唱兼存禪衆、抑亦詮公之篤厲也。然其義体時与朗違、故使興皇座中排斥中仮之詣」とある。

(49)横超博士紹介の初章中仮義の文（前註（2）参照）に「初聞見初章中仮語、往往大恠咲也。学之得意真可謂是入道之龍律、得理之眼目、及親初底越示章甫之無異、楚人不別玉石之不殊也。若明了初章則二諦境智仏性二河感応等衆義易可解也」とある。

(50)『中觀論疏』卷二末（大正四二、二八上）。

(51)同、卷二本（同、二五中—下）。

(52)同、卷二本（同、二七中）では、具体的に人名を挙げて批判している。「昔山中学士名慧静法師、云惑去論主去、此去無所去。而遂捨偏著中、除性立仮。以此安心即畢竟不見仏。所以然者仏心無所依、汝心有所寄、乃与仏隔。何由見仏。為此義故須破之」慧静について、国訳一切経『中觀論疏』（二〇三頁）の脚註では、「高僧伝」卷七（大正五〇、三五九中及び三七二上）の姓王、河東生れの慧静であろうとしている。山中の学士といい、中仮義を立てたようであることから考えて、僧詮に学んだ人であろう。

(53)横超博士前掲論文（前註（2））。

(54)安澄『中觀論疏記』卷三末（大正六五、九〇上）、及び『三論玄義鈔』卷下（大正七〇、五三二下）。

(55)『檢幽集』卷七（大正七〇、四八二下）所引の文。

(56)『四論玄義』卷五（統藏一・七四・一、二六右下—左上）。

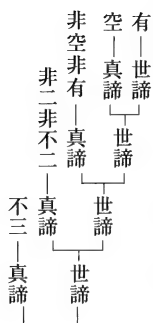
(57)『異の三論師』批判は『中論疏』に多くみられるが、その一、二を示すと、卷六本（大正四二、九三中）では、『中論』本住品の第五偈について、「有異三論師謂此是人法相待破。蓋是不看長行文耳。所以作此破者、上明俱離今明俱不離。前明其俱離者、離破其離義。今合離者、不離破其離義、故進退屈也」とし、卷九末（同、一四〇下）の如来品を釈する中で、「又異三論師云、此中破如来者有三釈。一云、但遣著心実不破仏。二云、仮令破仏者破外道小乘之仏耳。今明不爾。若但破著心、破仏者、彼終謂有仏但不許著耳。……」とある。

(58)吉藏の初章中仮義に關しては、別に論じたいと思うが、「中仮義」なる小論の存在したであろうことを推察せしめる記述が見られる。『中觀論疏』卷一本（大正四二、一二下）で「問破性中此仮前中、二諦表中道是仮後中、云何是中前仮、中後仮耶。答中前仮者未説体中、而前明於仮、則上而有而無是也。中後仮者説体中、竟方説而有而無是也。又中前仮即従有無入非有非無、従用入体。中後仮非有非無仮説有無、従体起用也。中仮義内具足明之、今略示大宗也」としているが、これを重複中仮義にあてはめると、中前仮は単仮複

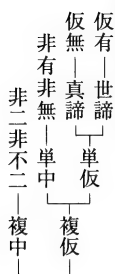
仮及び従単仮入単中、従複仮入複中となり、中後仮は、単中複中及び従単中出単仮、従複中出複仮ということになり、この中前仮と中後仮の説明解釈で単複中仮義の要旨は尽くされることとなっている。ただ両者の表現が異なるのは、慧均と吉蔵の相違を示すものか、あるいは中仮義を説くのに種々存在したことによるものであろう。また『百論疏』卷中（大正四二、二七六上）に「中仮義云、他有長可長、不由短故長、此是長在長中。今無長可長由短故長」としているが、これは、すでに述べた法朗の初章の文を換言したものである。ここで、諸経論引用と同様の形で闡説しており、「中仮義」は、法朗の説としても、具体的に法朗の著作としてあつたものとの推察も可能である。ただ法朗には、大師とか師とかの呼称で闡説することからすれば、吉蔵自身の著述中であつたことも充分考えられる。その場合、それは初期の成立であらうことは、揚州慧日道場時代の作とされる『三論玄義』（岩波本一八六頁）に、「就成仮中、有単複疎密横堅等義、具如中仮義説。如説有為單仮、非有為單中、無義亦尔。有無為複仮、非有非無為複中。有無為疎仮、非有非無為疎中。不有有為密仮、有不有為密中。疎即是横、密即是堅也」なる一文があることによつて窺われる。この説明は、先述の単複中仮義中の単義について単複を論じる所を簡略に説いたもので、疎密に關して、慧均は次のように述べている。「明由空故有、由有故空、此語為疎。若空不空若有不有、此語為密。此則漸進之義也。問何空有為疎、不有有不空空為密耶。答空有兩法相由、由空故説有、因有故説空、此則為疎。若不有有不無無、只於一法上更起故為密也」（大正七〇、四九三上—中）。

(59) 四重の二諦に例を取つて対照すると、

四重二諦 ① ② ③ ④



複義論單複中仮義



となる。しかるに、吉蔵の四重の二諦は、三論学派における相承説としての三重の二諦説をさらに発展させたものであり、比較的晩年になってからのことである。右の対照において三重の二諦説まで完全にその構造を一にしていることが知れよう。有無を有空としている点も、吉蔵の思想的、中国的な変異である。右のものは、『中論疏』に依ったが、『二諦章』においては、有無の論理表式によって三重二諦を示している。

(60) 慧均と吉蔵について、特に二諦義を中心に比較された研究として、三桐慈海「慧均の三論学」(平井俊榮監修『三論教学の研究』一九九〇年、春秋社)がある。

(61) 『中観論疏』巻一本及び巻二末。泰本融「吉蔵の八不中道観」(『東洋文化研究所紀要』第四六分冊)、及び「八不中道の根源性格」(『南都仏教』第二四号)参照。

(62) 常盤大定「支那仏教の研究」第二(一九四一年、春秋社、三二七—三四九頁)。

(63) 横超慧日「新出資料・四論玄義の初章中仮義」(『印度学仏教学研究』第七巻第一号、一九五八年)同「四論玄義の初章中仮義」(『岩井博士古稀記念 典籍論集』、一九六三年)。

(64) 平井俊榮「吉蔵『二諦章』の思想と構造」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二七号、一九六九年)。

(65) 拙稿「『大乘四論玄義』の構成と基本的立場」(『駒澤大学仏教学部論集』第二号、一九七一年)。及び本章第二節参照。

(66) 提供を受けたものは横超慧日博士発見の写本を筆記されたものの複写であるが、古写本の関係上、字体判読にも苦労された成果であり、それを提供して下さった御法愛に深く感謝の意を表するものである。なお、横超先生によれば、写本は大阪の潮留眞澄氏の所蔵とされ、摂泉堺威徳山常楽寺の旧蔵本である。内題は「大乘四論玄義記巻第一 均正撰記」となっている。本論文での引用文にはその丁数を示した。

(67) 塩入良道「三諦思想の基調としての仮」(『印度学仏教学研究』第一〇巻第一号、一九六一年)。

(68) 慧遠「大乘義章」巻五、仮名義(大正四四、四七七下—四七九中)参照。慧遠は従来説をまとめて、一仮乃至四仮に分類し、また同類異類、同時異時等に依って仮の意味を追求している。ただし「破法仮已」に到法実相、法実相者、即是法空」とは慧遠の立場であろう。

(69) 『中観論疏』巻一〇本(大正四二、一五二中)。

(70) 前註(62) — (65) 参照。以下の引用文の該当箇所は写本の紙数を表示したが、註(2)所掲の崔氏の校勘本を参照されたい。

(71) 「就略語中、有複単、若約略語、即是複語、具明性仮、故是複也。単者直言有不可有、有是不有有、直約仮辺、故是単也。今亦問人、人不知何物語為是初章為当中仮」(二右)。

(72) 『華嚴經』卷二三（大正九、五四三下）「譬如一切文字、皆初章所撰、初章為本、無有一字不入初章者、如是仏子、十地者是一切佛法之根本、菩薩具足行是十地、能得一切智慧」及び「譬如諸文字、皆撰在初章、諸仏功德智、十地為根本」。

(73) 「二諦章」卷上（大正四五、八九中）。

(74) 『涅槃經』卷八（大正一二、六五三下—六五四上）「短阿者不破壞故、不破壞者名曰三宝、喻如金剛、又復阿者不流故、不流者即是如來、如來九孔無所流故、是故不流、又無九孔是故不流、不流即常、常即如來、如來無作、是故不流」。

(75) 現行本は欠文であるが『三論玄義檢幽集』卷四（大正七〇、四二八上）において引用されていることによつて知られる。前第二節参照。

(76) 『大品般若』卷五（大正八、二五六上）。

(77) 『涅槃經』卷八（大正一二、六五五上）。

(78) 「空有無故是有無而非有無、故中論觀法品云、空生空滅、涅槃論云、王宮生而不起、双林滅而不無、大品經三慧品云、虛妄生故般若生、又如不行行、不生生等也」（五右）。

(79) 右に引用した文に続いて「中為尽性者、他明有是塊然之有、無則闔虛之無、三有為定是有、三無為定無、無不開有、有不開無、今責三有、為之有不得有、非復是有責三無、為之無不得無、不復名無、有不得有故、有名非有、無不得無故、無名非無、除有除無、不知何以名之、強名為中也」（五左）とある。

(80) 「仮名釈経者、人疑経邪説有無、為釈此疑故、言仏経説有無、此是而有而無、只曰是仮有仮無也」（五左—六右）。

(81) 「中觀論疏」卷二末（大正四二、二八上）における吉蔵の説明が明解である。「初章は動執生疑、謂動性有無之執、令疑性有無、中仮即破性執疑、中破性執、仮為釈疑」。

(82) 『成実論』等の十二仮とは四大・五根・衆生・井・河を指し、十一実とは五塵・四無為・心・無作である。また開善等は三仮七実を説いた。三仮は因成・相統・相待であり、七実は五塵・心・無作である。『檢幽集』卷四（大正七〇、四二四上）参照。

(83) 初章義の最後において「不住之初、即貫前貫後、如阿字灌通初後也」（八右）と言う。

(84) 拙稿「大乘玄論」八不義の真偽問題」（『印度学仏教学研究』第一九卷第二号、一九七一年）、及び「大乘玄論」八不義の真偽問題（二）」（『駒澤大学仏教学部論集』第三号、一九七二年）、三中三仮については、前出常盤、泰本論文及び平井俊榮「吉蔵「二諦章」の思想と構造（続）」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二八号）参照。「八不義」については本書第四章参照。

(85) 『大品般若』卷二、三仮品（大正八、二三—上）。

- (86) 『仁王般若』卷上、(大正八、八二五上)。
- (87) 『大智度論』卷四一(大正二五、三五八中)。
- (88) 「持地經云、色仮名乃至涅槃一切仮名也、復生死涅槃俱非仮名、此即魔名求法、法体離名相、故持地經云、一切諸法離名自性也、兩意似是相食、而得意者不妨、何者以名名諸法、法隨名転得、故悉仮名、魔言求旨、離於語言、故一切非仮名也」(一〇左)。
- (89) 「今觀六家、作三種仮、雖種種明之、終不離斷常、不得經論意也」(一〇左)。
- (90) 「今謂通強名、名中開立久近、名受法三仮者、為顯難易、空故開三種仮、亦是為簡除邪正二門、故開說三仮也。何者如十喻等法不久故易解空、余法久故難解空也。……簡除邪正者、一往明之、如邪心見神我空花等、但名受二仮故是邪非正境、具三仮法是正境非邪境也。一往開立遠近具不具正邪兩門、終歸不二乎」(一一右―左)。
- (91) 『涅槃經』卷二六獅子吼品(大正一一、七七三中)と卷三三迦葉菩薩品(同、八一九中)の趣意。
- (92) 『大智度論』卷一に「仏二夜經中説、仏初得道夜至般涅槃夜、是二夜中間所説經教、一切皆実不顛倒」(大正二五、五九下)とある。
- (93) 『中論』卷四、四諦品(大正三〇、三三三上及び三三三中)。
- (94) 『大乘玄論』卷一「二諦義」(大正四五、一八中)に依る。
- (95) 仮法と実法とを相對して論じる成実學派の解釈は、吉藏の著作中に頻繁に見られる。一例を挙げれば次のごとくである。「問一異是誰義。答壯嚴云、有仮人体異実法体、是人染異義。開善云、別有人用異実用、亦是異義。数義無別有人、但有人名起於五陰上即一義、又仮有即実義、仮有異実義具通一異」(『中論疏』卷五本、大正四二、七五下)。また「八不義」(大正四五、二五下以下)も参照。
- (96) 「問不有有不無無是何言耶。答是仮有無、何者仏説有無仮、本以顯非有非無理、而縁著名相成性、故破執除病、顯釈仏教故、即知仏説有無、是仮有無也」(一四左)。
- (97) 「問不有有是仮、有有是性実者、有有与不有有、仮実相待、還成仮、何謂有有是性実耶」(一五右)。
- (98) 前註(94)に同じ。
- (99) 吉藏は『中觀論疏』卷二本における八不中道の解釈の最後において次のごとく述べている。「所言不破中仮者、体道之人達此性仮本來是道、不須破之。既欲破之豈非破於道耶。最須深見此意。……二者又須知、性即是仮、凡夫顛倒謂仮成性。諸仏觀之性常是仮、故云一切世諦、若於如来常是第一義諦。三者体道之人、知此道未曾仮性、仮性出自二縁、亦如一道未曾真俗、真俗出自二縁。四者尋教之流、須識諸仏菩薩內得無礙之觀、外有無方之弁、説仮為性、説性為仮、説性仮為非性仮、非性仮為性仮。若守片言便喪円意、非学三論者矣」(大正四二、一二七下)。

(100) 三論の実義と仮義の釈は次のようである。「彼所見有無、皆是性是偏、今責其有、不得彼有成非有、責無不得彼無成非無、責彼有無成非有非無、既無有無亦無非有非無、有無非有非無皆尽、不知何以名之、強名為中、即是實義也。仮者何義、仮は不自義、彼所計皆是成自義、今責彼自即不得自、即無自、無自只是不自、此即是仮義也」(二二七)。

(101) 第二節で述べたように、『四論玄義』の「八不義」は現行本に欠くが、写本が発見され、『大乘玄論』に編入されたことが明らかとなっている。

(102) 碩法師の『三論遊意義』においても、不有有についての説明がみられる。「至理非有非無非因非果、而涅槃以無所有為宗、大品以有所無為宗故、依涅槃經并不有有十種。無亦然。不有十種者、一就体明不有有、二就側明不有有、三就仮有明不有有、四就挙用結体明不有有、五就万法明不有有、六対病明不有有、七豎明不有有、八就有無明不有有、九者対無名有明不有有、十者還以諸用結明不有有也」(大正四五、一二一中)とし、以下説明を加える。

(103) 大正本は「三仮」とするも、写本は三の字がない。その方が文意が通るので、それに従った。

(104) 以下の説明は「以不特不一切無、故言不無、而起一切無為用、故合不無無也」(大正四五、三四上)。

(105) 以下は「不無以不於一切有無、故言不無、而起一切有無、故言不無無。然起一切有無用、此用応是有、何得言は無、然今望本為言、此有無起不有無故此有無、故は無也。又従他所起皆無体、故は無也」(同上)。

(106) これは南都三論学者の解釈である。『国訳大乘玄論』一四一頁脚註参照。

(107) 以下は「以有為無故言不無無也」(同上)。

(108) 以下の説明は次のごとくである。「何者、初言不有有、豈可是有、非是有故属非有也。第二不有有、不是無故属非無。第三不有有、既不是有無故、不属亦有亦無、故言属非亦有亦無。第四不有有、不属非有無、故言属非非有非非無。然不有有適当属有無二句、豈是非有無、故言非非有非非無也。第五不有有属有者、以不有為有、豈不是有耶。第六不有有属無者、只以不有為有、此望本故は無也。第七不有有属亦有亦無者、既双明不有有、豈不是亦有亦無耶。第八不有有属非有非無者、不有有不名有、不有有不名無、故名非有非無。故此一章門中合明八意、正為八意相次第故、不煩離明。而前十章不可合説、故離并也。不無無亦如是也」(同、三四中)。

(109) 『華嚴經』(晋訳)卷五、如來光明覺品(大正九、四二三上)に「一中解無量、無量中解一、展転生非実、智者無所畏」とあることに依る。

(110) 以下は「事如小乘明義、色即是好、不可此色非好也。故得不有是有義、得此義故、聞破不畏、得訶不瞋等也」(同、三四下)。

(111) 上記の文に続いて次のごとく言う。「若有雖離是非、而有此有故非中道者、汝中道雖離有無、而有此中故得是中道者、何妨我有離

是非故得是中道耶。且、自我、直言、有、亦、不、言、有、此、有。知無此有故言是中道。單無亦然」(大正四五、三四下)。

(112) 「初章明義、且未的指去取、猶是一往通漫言、為中仮之由漸、故直以明義不對他解也。中仮則正有所對來去取捨、對他明今也。……前四相對明中仮、四意之中、前是所非、後是可取」(二七左—一八右)。

(113) 「三論玄義」(大正四五、一三上及び一四中—下)、また「三論遊意義」(大正四五、一一八下及び一一九下—一二〇上)においても、對偏中、因緣中、絶待中の三種と因緣仮等の四種が述べられている。

(114) 同(大正四五、七中)に「但正有三種、一對偏病目之為正、名對偏正。二尽淨於偏、名之為正、謂尽偏正也。三偏病既去正亦不留、非偏非正、不知何以美之、強嘆為正、謂絶待正也」とある。

(115) 現行の統藏本にては欠文であるが、澄禪の『三論玄義檢幽集』卷七(大正七〇、四八一下)において引用する。本章第二節と第六節参照。

(116) 「三論玄義」に「問此三字有何次第耶。答有二種次第、一者能化次第、二者所化次第。能化次第者、中謂三世十方諸仏菩薩所行之道、故前明中。由此道故發生諸仏菩薩正觀、故次明觀、由内有正觀故、仏宣之於口、名之為經。四依菩薩宣之於口、目之為論也」(大正四五、一三下)とある。

(117) 同(大正四五、一四上)に「依名釈義者、中以実為義、中以正為義……」とする。

(118) 岩波文庫本『三論玄義』一八二頁参照。

(119) 「中論」卷三(大正三〇、二三下)に「問曰、若諸法尽畢竟空無生無滅、是名諸法実相者、云何入。答曰、滅我我所著故、得一切法空」とある。

(120) 「此生滅若実者、菩薩求応可得、而今求之不可得、了達無生滅者、豈非是虚妄也。今諸法実不生実不滅、故名実也」(二五右—左)。(121) 「中觀論疏」卷二本に「四者因緣本性自空名為性空、此性空即是仏性波若実相之異名耳」(大正四二、二三中)。また、慧均も「仏性義」において「仏性法性法界真如等、並是一物種種名不同、亦名仏性如来性三寶性」(統藏一・七四・一、四五左上)等と述べる。

(122) 「三論玄義」に「就別而言、理実不偏、与其中名。智是達照、当其觀称。論是言教、故目之為論」(大正四五、一三下)とある。

(123) 「三論玄義」では「縁尽於観、観尽於縁者、凡夫二乗及有所得偏邪之縁、尽菩薩正観之内、故名縁尽於観。観尽於縁者、邪縁既尽、正観亦息、故名観尽於縁」(大正四五、一四上)とする。

(124) 吉藏は「中觀論疏」卷二末(大正四二、三三上—中)における初牒の八不と重牒の八不の次第再出につき、六項目に分けて説明するが、その中で、中中相對と中仮相對、經論相對に約して釈明している点が注目されよう。中中相對に約する説明は、初牒の八不は中

実の義（中実中）を闡明することに対し、重牒の八不は中、仮の義（中仮中）を明らかにすることであるとされ、中仮相對に約すとは、初牒の八不は仮前中で、重牒の八不は中後仮であるとの説明である。これは慧均の説明と趣旨に一致する。

(125) 『大乘玄論』卷二「八不義」（大正四五、二五下—二六上）。なお、本書第二部第二章参照。

(126) 「二諦章」卷下（大正四五、一〇八上）「然彼有三種中道……三種中道者、一世諦中、二真諦中、三二諦合明中、世諦中道者有三種、一因中有果理、故非無、即無果事故非有、非有非無因果中道也、二者実法滅故不常、相續故不斷、不常不斷相續中道也、三者相待中道、後當并之」及び『中論疏』卷一本（大正四二、一一上）「他云、実法滅故不常、假名相續故不斷、不常不斷名世諦中道、……又言、因中未有果事、故言非有、有得果之理、故言非無、非有非無為世諦中道」。

(127) 「二諦章」卷下（大正四五、一一一上）では「成論明有假、実、兩惑、有假、実、二境、迷假実境故、名假実二惑、如柱是假、四微是実」と述べる。

(128) この註釈は日本三論學者の解釈である。国訳『大乘玄論』一一五頁参照。また三仮説の説明としては、常盤大定「大乘世界觀の基調としての仮」（『支那仏教の研究』第二、三三四頁）参照。

(129) 水滴補統仮等の名は、吉藏の伝えるところである。莊嚴の説は、卷荷仮と言われる。吉藏の説明は、多少言字を異にする。『中觀論疏』卷七本（大正四二、一〇五中）参照。

(130) 定待不定待等については、『中觀論疏』卷六末（大正四二、九七中—下）の燃可燃品の釈中に三論の立場からの用例を挙げている。「但相待多門、有通別定不定一法二法、通待者、若長待不長、自長之外並是不長、別待者、如長待短、一師亦名此為疎密相待、若長短相待名為疎待、長待不長翻是密待、……故山中旧語云、成瓶之不瓶、成青之不青、即指瓶為不瓶、故不瓶成瓶也、定待者、如生死待涅槃、及色心相待、名為定待、不定待者、如五尺形一丈為短、待三尺為長、名不定待」。

(131) 「八不義」（大正四五、二六上）にて開善の二諦中道の釈明を次のように示す。「二諦中道云何談物耶、以諸法起者、未契法性也、既未契故有有、則此有是妄有、以其空故是俗也、虚体即無相、無相即真也、真諦非有非無而無也、以其非妄有故、俗雖非有非無而有、以其假有故也」。

(132) 前註の文に続いて、「与物拳体即真故非有、拳体即俗故非無、則非有非無、真俗一中道也、真諦無相故非有非無、真諦中道也、俗諦是因假、即因非即果故非有、非不作果故非無、此非有非無俗諦中道也」として開善の三中説を述べる。両家の前者を莊嚴の説と言うのは、後述のごとく両者を批判して、莊嚴と開善の名を出すことに依る。

(133) 吉藏は『中觀論疏』卷一本（大正四二、一一上）で次のように批判する。「真諦四絶故名為中、今請問之、為有四絶之理、為無此

理耶、若有四絶之理、則名為有、不得稱中、若無四絶之理、則無真諦、亦非中矣」。

(134) 「二諦章」卷下(大正四五、一〇五上)に「開善明中道、為二諦体、故彼云、二諦是不二、真之極理、是故明中道也」とある。また「四論玄義」の「二諦義」(統藏一・七四・一、一八左下)にて「開善寺藏法師云、二諦者蓋是法性之旨歸、一真不二之極理也。同じく「二諦義」(同、二七右)に「莊嚴家云、涅槃妙有、出二諦外」とし、「二諦章」卷下(大正四五、一一三上—中)では「開善云、二諦攝法尽、下至生死、上極涅槃、預名相所及者、故皆世諦、只此名相即体不可得為真諦、為是義故二諦攝法尽也、……莊嚴明、二諦攝法不尽、二諦故自不攝涅槃、攝生死中法、亦復不尽……」とする。

(135) 「四論玄義」卷五「二諦義」(統藏一・七四・一、二五右上—二六左下)、釈明に際し、外道と成実師(延祚定法師、龍光、開善)の中道説を挙げ、それに批評を加えて、自説を展開する。

(136) 現行本の「八不義」では、「非不有」とされるが、三桐慈海氏「慧均撰四論玄義八不義について(一)」——大乗玄論八不義との比較対照——(『仏教学セミナー』第二二号所収、一九七〇年)により訂正す。

(137) 上掲常盤論文及び佐藤密雄「支那南北朝に於ける中道説の展開」(『仏教研究』第八卷第一号、一九四四年)参照。

(138) 単独に中道釈明に用いられたものとしては、吉蔵の著作中には見られない。しかし、体用、二不二、絶不絶は、その趣旨を活用展開したところは存する。体用に関しては、『浄名玄論』巻一(大正三八、八六二下)の名題を釈するのに十門を開き、その第九を体用門として解釈する。また『中觀論疏』巻二本(大正四二、二〇上—二七下)の八不中道の釈明において重用するのを始め、随所に見られる。二不二については、『浄名玄論』巻一に入不二法門を明かすのに多用される。絶不絶は、やはり『浄名玄論』巻六(大正三八、八九五下)にて二智を明かす第一の得失門中に、「単複に就いて絶不絶を論ず」というところがある。また「二諦章」卷下(大正四五、一一二下—一二下)の二諦絶名の段は、本書の所論に相応する内容で、絶不絶の義をより詳細に釈す。

(139) 従来、単複中仮義を注意されたものとしては管見によれば、早島鏡正「三論教学の論理と思想」(宮本教授還暦記念「印度学仏教学論集」所収、一九五四年)のみである。特に二諦説を中心として論じられたもので、「八不義」の所説ではなく、『大乗玄論』の「二諦義」に含まれる一段を用いておられる。従って、単複中仮義を、二諦義の展開として把握された。

(140) 上掲の文に続いて、次のごとく記す。「問、既云尽彼中仮、中仮畢竟浄、何物為中、答、如大品經云、四辺悉断名為洲、尽彼一異断常等畢竟浄、目此為中、問、既言尽中仮、而中名何処生、答曰、如言因流而倒、因流而起、尽彼中仮断常等、還因尽彼断常、故有中仮起也」(二九左)。

(141) 「八不義」における成実論師の相待仮批判は次のごとくである。「……又若約長短明中者、亦不然、以五尺為短、一丈為長、長自在

長不在於短、短自在短不在於長、只見長短兩片、中名出何処耶、……如論品品悉破相待、自現於文中、如、燃、可、燃、品、中、破、也」(大正四五、二六下—二七上)。右にて、『中論』卷二燃可燃品の第七偈以下を指す。すなわち、第七偈は、「若謂燃可燃、二俱相離者、如是燃則能至於彼可燃」である。これに対し青目は「若離燃有可燃、若離可燃有燃、各自成者、如是則應燃至可燃、而実不爾、何以故、離燃無可燃、離可燃無燃故……問曰、燃可燃相待而有、因可燃有燃、因燃有可燃、二法相待成」と釈す。これ以下を、相待門の破とするのが、三論学派の見解であり、吉藏は、釈して次のように述べる。「問曰燃可燃相待下、第二相待門破、從論初已來多破因成仮義、此一章破相待仮也」(大正四二、九七中)。この後文に註(130)で引いた説明が続く。

(142) 上掲の文に続いて「問、生死涅槃是両果、云何是仮、如経言、八聖道為涅槃、五住惑為生死也、答、如他定有兩異、故不得待仮、今謂、無生死即不得成涅槃、無涅槃不得說生死、要由生死過患故、聖人仮說涅槃、故是仮也、故大經梵行品云、涅槃之性、実非有也、因世間故說涅槃、如人無子名為有子、道等亦然、華嚴経云、涅槃不可說、說之即有二也、肇師云、涅槃者、出處之方便、衆物之仮名也、故生死涅槃并是仮名、而復生死涅槃復有相尽義是仮、如二河相傾、生死河滿、涅槃河傾、故是仮也」(三〇左—三二右)とある。

(143) 『大乘玄論』卷二所収「八不義」(大正四五、三三下)の相当分を示すと、「第二就複義論單複、復有二、初正明單複、後明出入義、初正明單複中仮、仮有是世諦、仮無是真諦、此是單仮、非有非無是中道也、此是單中、仮有仮無為二、是俗諦複仮、非有非無不二(是俗諦複中二不二)是真諦、是複仮、非二非不二是中道、此是複中、正言非二非不二、尽有無非有非無、所以正中也」。右の文中カッコを付した八字は、前掲三桐氏紹介の写本にはない。また「二諦義」(大正四五、二〇下)中の文にも欠く。

(144) 島田虔次「体用の歴史に寄せて」(『塚本博士頌寿記念 仏敎史學論集』所収、一九六一年)参照。

(145) 「問、然体既明中、用亦得并中以不、答、有也、如仮有不名有、不名不有、無亦然、即是用中、非有非無即是体中也、具如八不義中、不有有中說也、問、既言体中者、亦得言体用仮不、答、一家云、亦不得、得如八不義中說」(三二右)。

(146) 「問、用中体中云何異、答、有異也、若言用中、此簡正仮也、体中尽仮也、如言仮有、若是有、是不有、是不此、不成仮亦非体用故、今謂、仮有不名有、不名不有、故此有方是仮有、故大師恒云、仮有寧得言是有、仮言有寧得言非有耶、故言簡仮明中也、若是体中、則尽仮有、明非有非無、故是中也」(三三右—左)。

(147) 「問、有仮前中、仮後中、何中為体、中前仮、中後仮、何仮為用、答、通得体用義、而今正取、仮前中、為起用体、故仮後中、為收用入体、何者、如非有非無故明有無、此是仮前中、為起用体、若是有無非有非無、為收用入体也」(三三左)。吉藏は『中觀論疏』卷二本において、三種中道を述べ、二諦合明の中道を釈するところで、仮後中の「收用入体」の義を活用して、次のように言っている。「次泯二諦、以帰不二明中道者、若作体用明之、上三種皆是用中、但用中有離有合、各明二諦中道為離、即是各正二諦義、合明二諦中道、

即是合正二諦義、今次明体中者、即是收用、歸体、所以須此一重者、稟教之流、聞說二諦、便作二解、即成二見（大正四二、二六下）。そこで、本書では仮前中は何物の有無を非するのであるかにつき、次のごとく述べる。「擬本明之、諸法本来不曾是有無、故仮説有無也、又若闕接際為論、自有性空、因緣空、非性有無故明非有無、亦得非因緣有無、故明非有無也」（三三左）。これに依つて仮前中は一往、性の有無を否定し中道とされるが、同時に因緣（仮）の有無をも非する意が含まれることが知られる。仮後中も同様とならう。さらに、「若是中前仮、為收入仮、如有無非有無也、中後仮、為出用仮、如非有非無有無也」（三三左—三三右）と述べる。

〔148〕「今更明此、若言有無非有無、体用未分、但是壞仮義耳、明有無既壞、非有非無亦尽、故是無体無用、若是非有非無故有無、此方是体用義明也」（三三右）。

〔149〕「二諦章」卷下（大正四五、一〇五上—中）では、開善及び龍光の相即義を次のように記す。「次開善解云、仮無自体、生而非有、故俗即真、真無体可仮、故真即俗、俗即真、離無無有、真即俗、離有無無、故不二而二、中道即二諦、二而不二、二諦即中道、……次龍光解二諦相即義、此師是開善大學士、彼云、空色不相離、為空即色色即空、如淨名經云、我此土常淨、此明淨土即在穢土処、故言此土淨、非是淨穢混成一土、何者、淨土是淨報、穢土是穢報、淨土淨業感、穢土穢業感、既有淨報穢報淨業穢業、故不得一、但不相離、即也」。また『四論玄義』の「二諦義」（統藏一・七四・一、二五左上）では「開善云、仮自無体、故生而非有、俗即是真、無体故可仮、真則是俗、真則是俗、離無無有、俗則是真、離有無無、故真俗不二、不二而二、二則不二、不二而二、二諦理明、二則不二、是一中道也」とする。

〔150〕上記の文に続いて次のごとく述べる。「彼救云、相待有無是二、非有非無是不二也、亦無別理異真也、破此異如後破也」（三四右）。

〔151〕『大品般若』卷一奉鉢品に「仏告舍利弗、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、不見菩薩不見菩薩字、……何以故、菩薩菩薩字性空、空中無色無受想行識、離色亦無空、離受想行識亦無空、色即是空、空即是色、受想行識即是空、空即是識」（大正八、二二一中—下）、及び卷三集散品に「世尊、色空不名為色、離空亦無色、色即是空、空即是色、受想行識、識空不名為識、離空亦無識」（同、二三五上）の趣意引用がある。

〔152〕以下に次の問答がある。「問、既言相待、寧言不二耶、答、一家多勢、若是一種門、只是相即、是不二、只因緣相待、只是一因緣義、故是不二也、而復相待、寧非是二耶」（三四左）。

〔153〕『四論玄義』卷五「二諦義」（統藏一・七四・一、三〇右—左上）「……彼宗、真理是真、虛通理是俗、兩理定処死故、今謂、說真為俗、說俗為真、說境為智、說智為境、彼宗有此無名無相理……」等参照。

〔154〕「二者、言通結不二意、非只通結此段、遍結上章大明中不二仮二也、今明中亦是二、仮亦是不二、二不二無碍也、体用、理教、

本末亦然、皆通」(三四左―三五右)。

(155)「故瓔珞經云、從仮入空、是二諦觀、從空出仮、是平等觀、如成実義、只応云從空出仮是二諦觀、從仮入空是平等觀、今明、無碍、故隨意得也、明空若定空、從仮入空、豈是二諦、今謂、二不二故不二即是二、故從仮入空是二諦觀、仮若定仮、從空出仮、豈是平等、今明、此是不二二義、故二只是不二、故是平等觀也」(三五左)。三論学派において『瓔珞經』(大正二四、一〇一四中)、及び『仁王經』(大正八、八二九中)に示される三觀や三諦說に注意を払っていたことは、吉藏も慧均もこれに言及するから確かなことであるが、これを否定的に見ていたことも明らかである。『四論玄義』の「二諦義」では、「師今約法明中道、明一切諸法仮名類、此既明真俗觀、物隨応有二諦中道觀、今明俗真、尚自非真非不真、真俗尚非俗非不俗、真俗尚無、豈有二諦中道可得、故非真非俗、故実無三觀義」(統藏一・七四・一、二六左下)とあり、また「問、他有三種中道、応是三諦、今真俗表非真非俗道者、亦応三諦耶、答、三種中道如八不義中說、但彼有真俗二諦理、復有非真非俗中道理、義論有三諦、今明、真俗是教、以表非真非俗之道、無別二諦理、豈有三理、又二教稱諦時、理猶未諦、此所表理受諦名時、二教諦名廢已、何事三諦、而隨緣說、亦得三諦、故菩薩瓔珞本業經下卷云、慧有三緣、一照有諦、二照無諦、三照中道第一義也」(同、三〇右上―下)とある。吉藏も「三諦章」巻中にて「仁王經、何故云三諦、有諦無諦中道第一義諦耶、解云、実唯一諦、無有三諦、但隨順衆生、說有三諦、……真諦三藏、明有三諦義、今明、此三諦並隨衆生故說耳、二諦既是隨衆生說、中道第一義諦亦是隨衆生說」(大正四五、一〇一中)とか、巻下に「仁王經明三諦義、彼便曲解、如此等經、皆是他妨礙之處、今明無礙、或時為三諦、有諦無諦中道第一義諦、或時非真非俗為理、真俗為教、理教合論故有三諦也」(大正四五、一〇八下)とか述べる。共に『仁王經』や『瓔珞經』の説を、それは隨緣方便の説であると会通し、成実師等の三理三諦說を批判しているものであることが知られる。

(156)『中觀論疏』巻二本の世諦中道の釈中に「問、若爾撰山大師、云何非有非無名為中道、而有而無稱為仮名、即体稱為中、用即是仮、云何無別、答、此是一往關於体用、故体稱為中、用名為仮、問、大師何故作是說、答論文如此、故大師用之、四諦品云、衆因緣生法、我說即是空、亦為是仮名、亦最(是)中道義、……中道為体、不可說其有無、用是有無、故可得仮說、故以非有非無為中、而有而無為仮、蓋是一途論耳、若并三三三仮、即中仮常通、後當具說也」(大正四二、二二下―二三上)とし、三種中道の最後に到って「次結束之、雖有四種中仮、合但成一中一仮、非真俗為体、故名為中、真俗為用、故稱為仮、問、何故以非真俗為中、真俗為仮、答、(一者)寄於兩非、息二辺之見、故名為中、実非真俗、為衆生故強作真俗名說、故真俗名仮、二者、体用悉名為中、以中是正義、以具有非真俗及以真俗、此義始正、故悉名為中、三者、真俗非真俗皆是仮、所以皆稱仮者、並是如來仮名字說、故皆悉是仮、所以然者、道門未曾真俗、仮說真俗、故真俗是仮、亦未曾非真俗、仮說非真俗、故非真俗亦是仮、……」(同、二七上―下)とする。

(157) 「問、就因緣門明不二、仮中門明不二、相即、相待、說作、畢竟淨論不二、今寧言不二非因緣耶、答、若別而為論、二是待不二、今論不二、故是絶待、故非因緣、若通而為論、不二因二、論因緣、此別復是一途所說、不二因二、故不二猶是二也、今言不二非因緣者、別復是一種説、絶絶故明不二也、如不二若非是因緣、即是自性、豈得不二耶、今明、因有故無、因無故有、有是無有、故得非有、無是無有、故得非無、所以得因緣也」(三六左—三七右)。

(158) 右の文に続いて「問、不二是中、二是仮、可得言不二是一以不、答、得不得、何者、如尽有無并非有無、尽二論不二、亦是尽一論不二、各有所主、故不二非一也、而復有得義者、明不二強説一、一即是待絶、故得也、問、不二是一者、不一亦可得是二以不、答、亦得亦不得、得者、相對弁之、不是一二、不是一、如言不空是有、不有是空也、不得者、不二明一、便是較深義、不二還是二者倒出、故不得也、復有二義、如仮有不有、是一二、仮無不無、復是一二、故是二二、一一者、非有故説有、非無故説無、即是一一也、二二者、就仮為論、一、即是就絶待而明之也」(三七右—左)とある。

(159) 続いて「問、既言一一与二二者、便応得有与有長等耶、答、今明、有有者、無蹤跡有有、故一、与二、並是方便教門、我一由不一一故説、二二猶不二二故生也、若爾豈非是仮名、故大經云、不聞聞等四句、五性有因因与果果等、豈自性耶、又經中説不二不同、有言、諸有有、非道非果不二、是道是果、又類云、諸無無、非道非果不二、方是道是果、故結此二不二不同也」(三七左)。

(160) 『二諦章』卷下の「次明二諦絶名第五」(大正四五、一一二下—一二二下) 参照。

(161) 『二諦章』卷下に「然此義三大法師無別釈、並云、世諦有名、真諦絶名」とし、「彼云、以名詔真、去真逾遠、所以真諦絶名也」(大正四五、三下)とある。また『四論玄義』には、南潤仙師と報恩師等の三説を出す。「一仙師云、世諦之名与所名法、有不一異義、故俗不絶名、将真覓真、去真弥遠、故真絶名也、……」(統藏一・七四・一、二三右下)。

(162) 上掲の文に続いて「真俗既爾、俗真亦然、有無不名無、有無不名有、即是破性無性有也、廢立者、有無不名無、則廢性無、有無不名不無、即是立、仮無也、廢、仮語者、有無不名無、有無不名有、則是廢、仮無、仮有也」(三九右—左)とある。

(163) ここに示す文章は、第二節において言及したもので『三論玄義檢幽集』卷七に引用されている文とほぼ同文である。

(164) 『涅槃經』の文は卷二〇高貴德王品の文(大正二二、七三八上)で、『大品般若經』は卷三相行品の文(大正八、二三七下)である。

(165) 『大乘玄論』卷二「八不義」(大正四五、三三—三三下) 参照。

(166) 『中觀論疏』卷二本に「問、俱中俱仮、復得合為一仮、合成一中以不、答、具足真俗非真俗、義乃円正、始成一、円中、真俗非真俗不自、始是一、円、仮也」(大正四二、二七上)とある。

(167) 吉藏も『三論玄義』(大正四五、一四下)に「就成仮中、有単複疎密横豎等義、具如中仮義説」という。

(168) ここで使用する『大乘四論玄義記』は、大日本統藏經第一輯第七四套第一冊所収本であり、『大乘玄論』は大正藏第四五卷所収本である。論文中の引用文の該当頁等は省略してあることを諒としていただきたい。

(169) 『四論玄義』「仏性義」(統藏一・七四・一、四四右下―左下)に「藏公開為八種、故說於仏性」として、以下に「一為對昔三乘性、二者為對保自守之源、三者為發菩提心衆生、四者為下劣衆生、五者為憍慢自高卑他之人、六者為好作罪衆生、七者小乘人一闡提、八者為三修比丘」との八つの理由を示す。ここに引かれる「藏公」は吉藏を指すと思われる。

(170) 吉藏の涅槃經研究については、平井俊榮「中觀論疏における涅槃經の引用―その思想的背景―」(『駒澤大学仏教学部論集』第二号、一九七一年)に明らかにされている。

(171) 鎌田茂雄「中国仏教思想史研究」(一九六八年、春秋社、一三頁以下)参照。

(172) 宇井伯寿国訳『大乘玄論』(『国訳一切經』諸宗部二)、及び本書第二部第四章参照。

(173) 平井氏前掲論文及び村中祐生「嘉祥大師の教判思想」(大正大学研究紀要第五七輯、一九七二年)参照。

(174) 吉藏の涅槃經疏の断簡については平井俊榮「吉藏著涅槃經疏逸文の研究」(『南都仏教』第二七、二九号所収)参照。また慧均に涅槃經疏があったらしいことは、文中に「大經疏中に具に之を説く」(統藏一・七四・一、五〇左下)と説明を譲っている。

(175) 『四論玄義』卷七「問第二卷純陀品、正開宗弁常、可非涅槃義耶。哀嘆品、明円伊三点、豈非論涅槃耶。第三卷金剛身品、遣百非、非涅槃仏性耶。第四卷明顯納妃生子等、皆是涅槃義、何意非涅槃義。又如來性品明仏性、仏性亦是中道、如來三転明仏性、最後以中道結成弁如來性、豈非是明仏性。而師子吼文、方顯明仏性具足。此文明涅槃義、特是於汝義便故作此説也。答不然。未悉經之大宗、故作此語也。前多文雖明涅槃仏性、而來意各異。直是答問意、未是正釈涅槃仏性等義。若玄悟之人、於乃足之。而文意宗途猶是未足。……一家相伝云、彼仏性、師子吼文方具足也」(統藏一・七四・一、四九左下―五〇右)。

(176) 『中觀論疏』卷一本「大涅槃經明五種仏性、蓋是諸仏之秘藏、万流之宗極、蘊在因縁之内。所以然者、十二因縁不生不滅、謂境界仏性。由十二因縁本無生滅、發生正觀、即觀智仏性。斯觀明了即名菩提果仏性。正觀既彰、生死患累、畢竟空永滅、即大涅槃果果仏性」(大正四二、六中)。

(177) 『大般涅槃經』卷二七「善男子、因有二種、一者生因、二者了因。能生法者、是名生因。灯能了物、故名了因。煩惱諸結、是名生因、衆生父母、是名了因。如穀子等、是名生因、地水糞等、是名了因。復有生因、謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提、復有了因、謂仏性阿耨多羅三藐三菩提、復有了因、謂六波羅蜜仏性、復有生因、謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提、復有了因、謂八正道阿耨多羅三藐三菩提、復有生因、所謂信心六波羅蜜」(大正二二、五三〇上)。また「善男子、因有二種、一者正因、二者縁因。正因者如乳生酪、縁因

者如醪煖等。……世尊、如仏所説、有二因者正因縁因、衆生仏性は為何因、善男子、衆生仏性亦二種因、一者正因、二者縁因、正因者謂諸衆生、縁因者謂六波羅蜜」(同、五三〇中下)、「善男子、仏性者、有因有縁因、有果有果果、有因者即十二因縁、因因者即是智慧、有果者即是阿耨多羅三藐三菩提、果果者即是無上大般涅槃」(同、五二四上)とある。

(178) 『浄名玄論』巻一「不二理即因仏性、不二觀謂因因性、由不二境、発不二智、故是因因、但觀智円満、即是菩提、菩提無累、即是涅槃、以此因果、顯非因果、即是正性、故五性不二理及不二觀、既不立文字性故、不二教不摂之也」(大正三八、八六二中)。

(179) 開善寺智蔵の仏性説については、太田久紀「開善寺智蔵法師の仏性説」(『駒澤女子短大研究紀要』第二号、一九六八年)に詳しい。

(180) 正性については、鎌田博士前掲書四二頁や同博士「三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜―草木成仏を手がかりとして―」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二六号、一九六八年)に闕説され、特に道教經典との関連を究明しておられる。また、平井俊榮博士は、当論文公表後に出版された『中国般若思想史研究』(一九七六年、春秋社)の第二篇第四章第三節の「三 中道仏性―正性」(六三一頁以下)において、「正性」の概念の典拠に『華嚴経』性起品の〈正法性〉を指摘された。吉蔵の引用例を提示されて論証されたことは説得性があり妥当と思われる。撰山三論学派において『華嚴経』を重んじたことも考慮される。恐らく吉蔵や慧均以前において『華嚴経』や『思益経』を根拠として仏性論としての「正性」の概念が生れたといえよう。ただ吉蔵も慧均も正性や縁性の出典を示すことはない。南北朝において、縁因・正因などの語を用いて仏性説を説いたが、それらを総括する上位概念として縁性・正性という三論独自の思想語を考案したものと思われる。

(181) 国訳『中観論疏』(『国訳一切経』論疏部六)四五頁の脚註にて、五種仏性の正性を、聖性に同じとし、俱舍論、唯識の用例を当てはめているが、これは訂正を要する。

(182) 『四論玄義』の巻末に、顕慶三年(六五八)に本書を唐の皇帝に献上したとの記録がある。従って、これによって本書が中国に広く流布したとすれば、年代的に灌頂は知らずとも、湛然は本書を参照していた可能性はあろう。

(183) 鈴木哲雄「荷沢神会より壇経に至る見性の展開」(『印度学仏教学研究』第一七巻第一号、一九六八年)参照。

(184) 本章第二節参照。

(185) 『東域伝灯目録』によれば、『弥勒経』の遊意である「上下両経遊意」一卷を伝え、自身の言及によれば、『涅槃経』『大品経』に対する註疏があったとくである。第三章及び第三部参照。

(186) 平井俊榮「吉蔵と中仮および中仮師」(『印度学仏教学研究』第二二巻第二号、一九七四年)参照。

(187) 日本三論宗の人脈、研究状況等は、改めて検討したいと考えているが、元興寺には、日本初伝の慧灌、第二伝の智蔵、及び智光、

願曉、隆海等があり、大安寺には、道慈、善議、安澄等、西大寺には、実敏、玄叡等があった。また東南院は、願曉の弟子聖宝の建立とされ、観理等代々三論の本拠地として三論学者が輩出する。桂宮院は、その当初より三論を専ら講説し、澄禪、貞海等が住し、鎌倉、室町時代隆盛を極めたことである。

(188) 江戸時代における『三論玄義』の註釈者として、尊祐、聞証、鳳譚、庸性が代表される。

(189) 『肝要抄』上冊（七丁左）「貞和五年三月二十一日。奉尋貞海大徳之处。彼答趣同初義也」。

(190) 本書付録の目録参照。

(191) 菅野博史「慧均『大乘四論玄義記』に基づく中国南朝仏教学の再構築」（平成十九年度二十一年度科学研究費補助金研究成果報告書、二〇一〇年）に、自身の研究成果と共に従来の本文献に関する研究目録を掲載している。

(192) 諏訪隆茂「慧均『大乘四論玄義』にみえる感応思想」（『印度哲学仏教学』一九、二〇〇四年）。

(193) 崔鉉植氏の研究経過と研究成果については、『駒澤大学仏教学部論集』第三十九号（二〇〇八年）に詳しいので参照されたい。また、『校勘大乘四論玄義記』の冒頭に掲載された『大乘四論玄義記』と韓国古代仏教の再検討」は、当然韓国語であるが、それを山口弘江氏（現在駒澤大学仏教学部専任講師）が日本語訳したものが、『東アジア仏教研究』第八号（二〇一〇年）に収録されている。韓国語が分からない者にとって大変有益である。ここでは山口弘江氏の訳を参照した。

(194) 拙稿「『大乘四論玄義記』に関する諸問題」（『駒澤大学仏教学部論集』第四〇号、二〇〇九年）を参照されたい。

(195) 『国史大辞典』八「大王」の項参照。また、河内春人「日本古代君主号の研究」（二〇一五年、八木書店）一五頁以下参照。

(196) 前註の河内書所引の坂元義種「古代東アジアの日本と朝鮮」（『史林』五一—四、一九六八）、河内書一五頁及び四九頁参照。

(197) この結論は、崔氏とドイツの韓国仏教研究者であるブラッセン（Jörg Bräsen）教授（ボツフム大学）との共同研究の結果であることが、崔氏の論文や今参照している著書の「解題」に述べられている。

(198) ここに引用する上巻の記事は、二〇一五年二月に駒澤大学仏教学部教授である奥野光賢氏に依頼して調べていただいたものである。ここに記して感謝したい。

(199) 興輪寺についての記事は、著者が本文献を研究していた時期（一九八〇年代）に確認していたものである。

(200) 顕慶三年（六五八）という時期は、唐と三国とが複雑な関係にあった。しかも六六〇年には唐が百済に遠征し、新羅軍と合流して攻め入った。百済は唐に降服している。百済は、六五二年に唐に朝貢して以降は記録がないが、高句麗と新羅は使者を送っており、特に新羅は頻繁に使者を送っている。このような緊張関係、逼迫した状況にあって、百済が唐に遣使したのか否か。あるいは逼迫してい

たが故に朝貢した可能性はあるが、国内事情が混乱していたとすれば、その記録が残されなかったと考えることはできよう。『三国史記』には六五七年と六五八年の百済に関する記録はないのである。

(201) 鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』第一部第一章「道性思想の形成過程」(一九六八年、春秋社) 参照。

(202) 崔氏は、著書の「解題」では、ブラッセン教授が二〇〇七年の論文で指摘しているとあるが、以下に述べるように、元曉が慧均の著を参照したであろうことは、すでに一九八〇年代に判明していたことである。

(203) ここで主に参照した崔氏の「解題」に「4、『大乘四論玄義記』と韓国古代仏教」という項目があり、今後の研究課題について述べてあるので参照いただきたい。二〇〇〇年以降韓国における考古学的発掘調査の成果が著しく、扶余や益山などは古の百済の地である。古代日本における仏教伝来期は、高句麗や百済からの到来僧が活躍した。彼らは仏教のみならず、広く日本文化の形成に指導的役割を果たしたことに注目しなければならない。『四論玄義記』が他に例を見ないほど何度も筆写されたのは、入唐して法朗に学んだ百済僧の撰述書であることが、一つの理由であったかも知れない。

第二章『弥勒経遊意』の疑問点

第一節 問題の所在

一般的に、教理思想を解明する上において、基礎資料の整理確認は不可欠の作業であり、伝承あるいは過去の判断を無批判に容認し依用することは注意を要する。特に、天台等の宗派として現在まで存立発展して来ている場合とは異なり、ごく限られた人々によつて研究が継続され、伝承されて来た三論宗の場合は、研究の幅と深さにおいて、まだまだ不十分で未開拓の部分が多いと思われる。

ここに取り上げた『弥勒経遊意』は、嘉祥大師吉藏の撰述と伝えられているものであるが、吉藏の著作としては、三論や法華等の註釈書に比すれば小部の付帯的なものとして、従来は詳細な研究がなされていない。しかし随文解釈の義疏と異なり、遊意は一経一論の大意を、自己の見識と立場で簡潔にまとめたものであるから、その点から言えば撰述者の見解、主張が最も端的に述べられているはずであり、決して軽視すべき存在ではない。吉藏には『華嚴遊意』『涅槃経遊意』『法華遊意』等があるが、法華を除きいずれも義疏は残されていないため、重要な資料となっているところが、吉藏の著作にはすべて、胡吉藏撰とか沙門吉藏撰とかの撰者名が題目のあとに付されているが、今取り上げる『弥勒経遊意』には不思議とそれが記されていない。また華嚴及び涅槃の遊意、その他にしても、本論に入る前に、科段を設ける場合は、その第一章に入る前に、必ずその経の由来と三論一家における伝承経緯を述べて、これ

から論述せんとする意義づけをしているが、これも見られない。目録を見ると、安遠の『三論宗章疏』（九一四年撰）には、

弥勒経遊意一卷吉藏述（大正五五、一一三七下）

とあり、『東域伝灯目録』（一〇九四年撰）にも、

弥勒成仏経遊意一卷吉藏（同、一一五二上）

と記されており、吉藏に『弥勒経』に対する遊意一卷があったことは知られるが、ただ後者においては、上生経に対する註疏と成仏経（下生経）に対するもの、それに上下両経に対するものの三種に分けて列記しており、吉藏のものは、恐らく羅什訳の『弥勒成仏経』に対する遊意であろうと推察される。

ところで『東域録』には注意すべきもう一つの遊意が記されている。つまり、均僧正撰『上下両経遊意』一卷がそれである。⁽³⁾ 安遠録では慧均の『大乘四論玄義記』は記しているが、この遊意は列していない。両録には約百九十年の年代的な差があるが、安遠の時代までに伝わらず、その後には伝えられたとは考えられないから、書写伝持の相違に依るものかと思われる。ともかく吉藏には成仏経の遊意が、慧均には上下両経に対する遊意があったことが知られる。ところが、吉藏と慧均との比較研究を進めている間に、現在吉藏の著として大藏経に収録されている遊意について、二、三の疑問が提示されるに至った。すなわち、吉藏の著作としては問題となる点が見出されたのである。

翻って、『弥勒経』は晋太安二年（三〇三）に竺法護によつて訳出された『観弥勒下生経』⁽⁴⁾ 一卷を始めとして、羅什に『弥勒下生経』と『弥勒成仏経』とがあり、また沮渠京声訳と伝えられる『観弥勒上生兜率天経』もあつて異訳経が多いが、⁽⁵⁾ 釈道安の兜率往生の信仰等、弥勒に対する信仰は中国仏教界において根深い。しかし南北朝における本経の研究講説の方は、僧伝に表われている限り散見する程度である。むしろ本経は、教理学説上の面ではなく、信仰の対称として、それを支えるものとして受容され訳出されたものである。したがつて僧伝の記述も、弥勒像の造立とか念誦とか信仰上の記述がほとんどである。釈道安を始めとする門下の人々の信仰はもとより、⁽⁶⁾ 劉宋では慧玉、⁽⁷⁾ 梁に

においては宝亮は下生経を講じた⁽⁸⁾とされ、僧旻、法上、曇衍、僧護⁽⁹⁾などは弥勒信仰の人として伝えられている。隋代には靈裕、靈幹、善胃⁽¹⁰⁾が挙げられ、靈裕には上下両経の疏記があったとされるが伝わっていない。また天台大師智顗に『弥勒成仏経疏』五巻があったことが目録に見えるが⁽¹¹⁾、現存のものとしては、この『弥勒経遊意』が最も古いものである。隋唐代には急速に阿弥陀浄土信仰が盛んになり、弥勒信仰は下火の観を呈するが、この時代にあつて本書が著わされていることは注目されよう。

本書は、羅什訳の二経と京声訳の三経、つまり、上下両経の遊意であり、以下若干の問題につき考察を加えたい。

第二節 全体の構成と主眼

本書は、第一序王、第二釈名、第三弁宗体、第四論因果、第五明出世時節久近、第六弁成道、第七明三会度多少不同、第八弁弥勒釈迦同時涅槃不同滅度、第九簡教大小乘、第十明雜料簡の十章に分けられている。

第一序王では、「諸仏の出世は大事因縁の故に」として「初発心不足の地に居し、専ら無所得大乘を覓り諸万行を修するが故に。或いは兜率に上りて諸天子の為に般若波羅蜜を説き、或いは五十六億七千万歳時に閻浮提に下りて乃ち種覺を成ず云云」と大意を述べ、弥勒については、「功は十地に等しく、徳は高行を成じ、三忍の上忍を逾え、まさに斯の穢土を改め彼の浄国と為す」(大正三八、二六三上)とする。

第二釈名では、「此の経、若し胡音を存すれば、応に仏陀般遮阿那羅弥勒菩薩耨多羅修摩兜率陀提婆修多羅と言ふべし。漢には覺者説観慈氏大心衆生上生知足天経と言ふなり」(二六三上)としている。しかるにこの音写と漢名は、恐らく京声訳とされる『仏説観弥勒上生兜率天経』に依拠して梵音を推定したものであらうと思われる。これと同様の例を他に求めると、吉蔵の『観無量寿経疏』の序文では、仏陀槃遮阿梨耶阿弥陀仏陀修多羅⁽¹²⁾といい、これを覺者説観無量寿覺者経と訳している。しかし本文中の経題釈では、阿梨耶ではなく阿耶羅としておりこれを観の梵音とする⁽¹³⁾。

この観の原語が梵語の何に当たるかについては不明であり、阿那羅にしても阿耶羅にしても相当するものはないとされる。⁽¹⁴⁾ 那と耶の違いは、あるいは誤写かも知れないが、慧均の『四論玄義』で、中観論の梵音を述べて、田地阿那羅優婆提舍としているから、一概に誤写とも言えない。また憬興の『弥勒上生经疏』においては、阿那羅とする。⁽¹⁵⁾ また説に当たる梵音としては前出の他に『金光明经疏』の冒頭で記しており、⁽¹⁷⁾ 『観無量寿经疏』と同じく槃遮としている。ともかく遊意と他の著作では、観及び説の梵音を言うのに相違が見られる点を指摘しておく。

次に「今異名を簡ぶに同じからず」として「一に毘留と名づけ亦た闍那迦と名づく。此に成と云う」とするのは、成仏經の成を言ったものであろう。吉藏の著作中、これに對比できる記述はないが、慧均は『成実論』の梵音を述べるのに、闍那迦波楼侮優婆提舍とし、「闍那迦亦た毘留と名づけ、此に翻じて成と為す」と説明している。⁽¹⁸⁾ 遊意の説明と同じである。仏陀、修多羅の異名を出し「今上下生両經、胡漢両音と人法二種を挙ぐ」として『釈論』、『賢愚經』等に依り弥勒を説明している。

次の第三弁宗体における解釈が注意される一段で、上生經と下生經とを対比し、中仮を具足するか否かで両者を判別している点である。すなわち、

第三に宗体を弁ず。一往大判せば、上生經は大乘を以て宗体とし、下生經は小乗を以て宗体とするなり。故に上生經の内に具に六度四等の菩薩行を証し、亦た具に中仮詮る。故に大乘の因果等を宗とす。後の第九段中に簡ぶるが如し。下生經は、但だ戒定慧三品三藏を弁ずるのみなるが故に、小乗を宗とす。故に三會說法し四果を証するのみ。亦た但だ仮を説き、中を明かさざるが故なり。(二六三下—二六四上)

とし、文中に指示するごとく、第九に教の大小を簡ぶ段でも、旧来の教判説を紹介し、『弥勒經』に対する諸師の見解を出して、最後に自説を述べ、右の主張を再説している。教判説は、吉藏が他の著作において紹介する形と異なり次のようである。

旧の諸師云く、釈迦の一化、形を現わし教を致すに二途を出でず。一は是れ世教、二は是れ出世教なり。世教を

明かすに三種有り。一には三帰、二には五戒、三には十善なり。二には出世教、亦三種有り。一に頓教。利根大行人の為に説く、華嚴大乘等の経はれなり。二には偏方不定教。中根人の為なり、夫人と金光明等の経はれなり。三には階漸次第教。此れ下根人の為に経を説く、即ち是れ五時と四時等の経教はれなり。(二六九上)

と言うのだが、この従来説は、劉虬の説及び頓漸不定の三時教等を総合して述べたものであるが、吉蔵は『三論玄義』において慧観の五時教を説明批判するのみであるし、『法華玄論』⁽²¹⁾では五時之説四宗之論⁽²²⁾といい、慧観の頓漸二教を出し、これに後人が無方教を加えて三種教相となしたものと説明し、北土の四宗判は江南の五時判の影響を受けて作られたものという。また『法華遊意』⁽²³⁾では「南方五時説北土四宗論」と、同じような表現をして、これについてはかつて説明したので今は述べない、とする。吉蔵にとって従来の教判説としては南方の頓漸五時と北地の四宗判が代表として挙げられ批判の対照となっており、頓漸不定の三種教相として説明するところは見られないし、漸教に五時と四時の二説があることも述べない。ただし『大品遊意』では成実論師の説として頓漸不定の三種教相を掲げ、しかも漸教中に四時と五時の異説あることも詳しく述べている。⁽²⁴⁾これは全く前引の説明と符合するものであるが、筆者は『大品遊意』に関しても吉蔵の真撰か否かにつき疑問を抱いているので、今はこれ以上触れない。ところで慧均においてはどうかと言うと、『四論玄義』の二智義において教判説に触れ、

論師の宗に漸頓偏三種の教有りて同じからず。今漸教に四時と五時の教有るに就いて二智義を弁ぜん。(統蔵一・七四・一、七三右)

として以下開善寺智蔵の説などを紹介しながら解釈を加えている。遊意の説明と相応する。したがって本書の教判説の記述の仕方は、吉蔵の他の著作とは異なっており、『大品遊意』や『四論玄義』に一致する説明であることが指摘されよう。『弥勒経』については、偏方教や次第教中の初教に入れる説、または阿含中に含ましめ、それを小乗としあるいは大乘とする説などを紹介し、これらを否定して、上生経は大乘、下生経は小乗との見解を強調する。

また、第八の弥勒と釈迦とは同時涅槃不同滅度を弁ずるところで、『観弥勒経』の不修禪定不断煩惱を説明するに

際しても、「具に中、仮を論ぜば不修禪定不断煩惱と言ふべけんや。但だ優婆離は小乗の意を執して問うのみ」(二六八中)と判じ、『大品經』、『十住斷結經』、『大經』、『華嚴經』を引証し、そして發心位の無差別を論じて、

但だ諸論師等の義宗は、發心の位を定めて下とし、仮名を定めて前として、發心は即ち是れ眞の凡夫の位次とせる故に、此の如き判を作すのみ。今發心位を明かさば、中、仮を具して之を明かすが故に即ち齊しきなり。(同、二六八下)

としている。以上のごとく、中、仮と体用を兼ね備えることを以て諸説の是非を判別し、自説を主張する態度は、他に見られないところであり、本書の特徴でもある。それに、上生經は大乗、下生經は小乗を宗とすると判断するのであるが、それは上下兩經の宗旨を明らかにすることによって、大小乗を包括した中、仮具足の根本立場が闡明され得るとの構想である。しかも中と仮とは不離不触であり、不二にして二の關係であるから宗と体を述べるについても究極は不二なるも一応兩者は異なるとすれば、正法を体となし、因果を宗とすると結論している。

しからば、吉藏の他の著作における『弥勒經』の扱いはどうかであろうか。次に『觀無量壽經義疏』により、それを窺ってみた。

第三節 吉藏における『弥勒經』の扱い

吉藏は随文解釈に入る前に序王、簡名、弁宗体、論因果、明淨土、論緣起の六門分別をしているが、その第六論緣起において『觀無量壽經』と『弥勒經』とを比較して述べている。まず初めに、

合せて無量壽觀と弥勒との二經の説を商略す。然るに聖心を考えるに息患を以て主と為す。教意を統べれば開道を以て宗と為す。所以に世に千車轍を共にし万馬案を同じくすと言ふなり。如来の出世もまた是の如し。衆生をして同じく一道を悟らしめんと欲す。但し根性は一に非ざるが故に教門に殊致有るなり。所以に此に之の二經

有りて兩種の教化を明かすなり。(大正三七、二三六上)

と二經の説かれた所以を如來の対機説法の趣旨に歸し、暗に兩經の相違することを示唆している。しかるに第一に兩者の總体的な相違を言うに、無量壽觀は十方の仏化を弁じ、『弥勒經』は三世の仏化を明かすとし、前者を横化、後者を豎化とする。理由は、『弥勒經』は豎に過去七仏、現在釈迦、未來弥勒の三仏化を明かすが故であり、無量壽觀は横に此方穢土釈迦の化、西方淨土無量壽の化、すなわち、十方の仏化を明かすからであると説明する。そしてこれを通別に分かち、通の立場からは共に大乘であるといい、それは大乘には共に十方と三世との仏化を明かすから、つまり、兩者共に大乘中に明かすところなるを以て通じて大乘である、と言うのであるという。別の立場では、大乘は共に二化を明かすが故に満字教であり、了義とし、小乗は三世仏のみを明かし十方の仏化を弁ぜざるが故に半字教であり不了義なり、と兩者を区別している。つまり『弥勒經』を小乗とし『觀無量壽經』を大乘と判別するものである。そして通の立場からの説明を加えると共に、別の立場としては、縁に約すれば無量壽觀は大乘であり弥勒成仏は小乗であると前置きして種々の角度から解釈している。兩經の相違として、『弥勒經』は遠見仏縁・小乗衆生・福德淺薄人のために説かれたものであり、『觀無量壽經』は近見仏縁・大乘衆生・福德深厚人のためと對比させている。

以上の説明に依り、吉藏の本經に対する大よその見解を知るのであるが、大小乗の判別の基準、価値判断等において遊意とは異なっていると言えよう。兩經の比較という点からかも知れないが、上生經と下生經とを内容上区別して述べるようなことはせずに、全体的に把握して判断している。あるいは「弥勒は亦た小乗の成仏あり大乘の成仏あり」(大正三七、二三六中)などと言うのは、下生經と上生經とを言ったものかも知れないが、吉藏にとっては上下兩經の相違などはあまり問題ではなかったようである。それに吉藏においては大小乗の判別に際し、中仮の具不具などを持出すことは他の著作においても例のないことである。

第四節 仏滅年代等の記述について

一、『弥勒経遊意』の記述

次に問題となるのは、十門中第八の弥勒と釈迦とは同時涅槃不同滅度を弁じる段の冒頭の記述である。すなわち、尋ぬるに仏は是れ周莊王十年夏四月八日辛卯の夜、恒星の現われざる時節、即ち是れ仏の生れたる日なり。仏は是れ惠王八年四月八日出家す。この時年十九なり。惠王十九年四月八日に至って成道す。この時年三十なり。匡王五年二月十五日に至り滅度す。この時年八十なり。仏の出世よりこのかた、周莊王より梁に至るまで合して一千二百四十年なり。具には大経遊意中に之を弁ずるが如し。(大正三八、二六八上、一部宝生院本により訂正)

と述べていることである。周の莊王十年は西曆紀元六八七年であり、仏滅度の匡王五年は紀元六〇八年に当たり、仏滅年代の現在の通説からすれば信憑性はないのであるが、十九出家三十成道八十滅度としており年号は合致していて、本書が著わされた当時の流布説の一つとして認めることができよう。それは費長房の『歷代三宝紀』の説と年号において全く一致する。相違点は、本書が八十歳説に対し『三宝紀』は七十九歳説なので、仏滅度を匡王四年としている点と出生及び成道の月を二月としている点である。⁽⁸⁾『三宝紀』の割註において、古来の異説を紹介し典拠を挙げているが、本書の説はこの『三宝紀』の説を参考としたか、陳から隋代の一般説に従ったのであろう。なお『三宝紀』の成立は隋開皇十七年(五九七)である。次に仏の出世つまり、周莊王十年より梁に至るまでで一千二百四十年としているが、それに当たる年は梁末の承聖三年(五五四)ということと梁元帝の歿年までを数えたことになる。要するに本書では具体的に仏滅等の年代を記し、十九出家三十成道八十滅度説を採用し、具には『大経遊意』中に述べたと述べていることが注意されよう。しかし、吉蔵には『涅槃経遊意』(大正三八所収)があるが、右のような仏滅年代説は述

べられていない。ここで『遊意』としたのは大須文庫の写本に従ったものであるが、大正藏經では「大經疏」（大正三八、二六八上）となつてゐる。吉藏に『涅槃經疏』があつたことは相違ないが現存していない。この点については次項で述べることにしたい。

二、吉藏の仏滅等に関する説

前項のごとく、本書では釈迦の十九出家三十成道八十滅度説を取るのであるが、第四に因果を論ずるの第三、始終の時節を弁ずるところでも触れ、釈迦の寿命は經論の出すところ同じからずとして、『中本起經』等を引用して次のように述べる。

如來の大功は八十なり。第七十九年に大經を説きたもう。若し爾らば法華に四十余年といふは、此れ必ずや大經の所説ならん。更に一年を退いて是れ七十八年に法華を説きたもうなり。若し爾らば八十を以て定とするは、十九出家三十成道を正しく取るなり。（二六六中—下）

しかるに吉藏の『法華義疏』卷七では、

旧に云く、如來は三十にして成道し、八十にして滅度す。その間の五十年は説法したもう。この經は涅槃に隣次す。故に寿命品に伽耶に於て成道し、今に至つて四十余年なりと云うと。諸師並に云く、四十九年に法華を説きたまえりと。今明かさく、若し法華を説きたもうこと必ず是れ四十九年ならば、則ち仏は十九出家三十成道には非ず。何を以て之を知るとせば、若し十九出家三十成道ならば、則ち出家以後は十二年を経るなり。而るに經及び釈論に云く、城を踰えし夜に羅云を生ずと。若し爾らば何が故に十二年と知るや。又經に皆六年苦行すと言う。若し十二年ならば、その間復た何の爲す所ぞや。此を以て之を推すに、十九に出家して三十に成道せるにはあらず。若し必ず十九出家なりとせば、即ち二十五年の成道なるべし。寿命品に応に五十余年と言うべし。四十余年

とは言うべからざるなり。今釈論に依らば、經を引いて云く、我れ二十九にして出家せりと。若し爾らば、即ち三十五年にして成道せるなり。而るに寿量品に四十余年と云えるは、即ち其の文に會うなり。(大正三四、五五三上)

として、『智度論』等の文を根拠として、二十九出家三十五成道を主張して、寿量品の文を會通している。

また本書では先引の仏の年代を記したあとに、大正藏本では「具には大經疏中に之を弁ずるが如し」として詳しい説明を譲っているが、南都の註釈書に引用されている吉藏涅槃疏の断簡には相当文は見当たらない。⁽²⁵⁾そして安澄の『中觀論疏記』卷二末では、吉藏の『中觀論疏』卷一末において、仏滅を解釈する異説を列挙する文を説明するのに、⁽²⁶⁾「今先に仏の生年並びに成道滅度の年月を定めん。然る後に部執の不同を顯さん」として、「述義」『歷代三寶紀』、法宝の『俱舍論疏』、『仏祖統記』、また吉藏の『涅槃疏』及び上掲の『法華義疏』の文を引用しながらも、本書の記述には一言も触れておらず、また本書で指示するような内容に相当する「大經疏」の文も引いていない。このことは、安澄が、本書の存在を知らなかったのか、あるいは吉藏の著作ではないために援引しなかったのか。そして少なくとも吉藏の『涅槃疏』には、仏の出生成道等の年月についての記述はなかったものと考えられる。もし吉藏疏中に、本書で示すごとき年代論があるなら、安澄は必ずや引用したであろうと思われるからである。したがって、この点から言っても、本書を吉藏の撰述とすることには疑問が提起される。

第五節 用語の特徴——『四論玄義』との一致

次に本書の特徴もしくは吉藏の他の著作との相違点として指摘できるのは、独特の言葉の用い方である。

語法としては、前にも触れたが、先に異解(從來説)を出して最後に自説を主張する際に用いるところの「具詮中仮」(二六三下)「具論中仮」(二六八中)「具中仮明之」(二六八下)と言った表現の仕方である。三論教学における中

仮義の重要性はすでに述べたところであり、吉藏も『中觀論疏』⁽²⁹⁾等でその意義を認め散説するが、自己の基本的立場として強調することはなく、「中と仮とを具足する故に大乘である」等の語法は他にみられない。しかるに『四論玄義』の著者慧均は、自己の根本的立場、論理の依拠するところとして中仮を多用している。例えば、『四論玄義』の「二智義」では、七方便、四十四智、六十六智等を説明して、

今其の相を窮むれば、此の智は其れ中仮なり。此の十二因縁は浅に之を明かさば但だ仮上に明かすなり。深なれば則ち無明なるも畢竟無生無我にして即ち是れ中なり。而も成論等は但だ仮上に之を明かすのみにして、中に及ばず、復た性として有（所）得なり。今大乘は、意を明かして説けば則ち中仮の觀を具するなり。仮に約して之を明かさば六十六智、中に就いて之を明かさば十一智、今中仮を明かすが故に七十七智なり。（続藏一・七四・一、八三左下）

と述べ、大乘の立場は、中仮共に具足することを条件とすることを説き、三乘義においては大乘を説明するのに、大乘に亦た二種あり。一には仮の有と不有、仮の無と不無を悟る修万行菩薩の大乘。二には有と不有、無と不無を悟り、円かに中仮を悟る、方に是れ実の大乘なり。亦た前は權大、後は是れ実大と言うことを得るなり。（続藏一・七四・一、九八右上）

などと言うのがその一例である。

さらに注意されるのは自説を述べるのに「一家義宗」（二六四上）なる言葉を用いていることである。吉藏は、「一家云」とか「三論一家」という言葉はしばしば用いるが「義宗」という語を附すことはしない。同様に「地持論成毘二家義宗」（二六五下）などの呼称もそうである。この二つの熟語は、共に『四論玄義』において口癖のように用いられているものであり、吉藏の他の著作には例を見ない慧均独特の用例である。⁽³⁰⁾

第六節 『遊意』を参照している例

一、基『觀弥勒上生經贊』

『弥勒經』に対する註釈は、上述のごとく、本書が現存のものとしては最も古く、次が慈恩大師基（六三二—六八二）の『觀弥勒上生兜率天經贊』二卷（大正三八所収）である。この書は沮渠京声訳出と伝えられる『觀弥勒上生經』に対する註釈であるが随文解説に入る前に(1)仏成權実、(2)慈氏所因、(3)時分有殊、(4)往生難易、(5)問答料簡の五門分別をしている。いわゆる玄論、玄義に当たる部分であるが、この中の(2)(3)(5)において本書、つまり『遊意』に順じて解説し、また引用をしている。恐らく当時としては解釈するに当たって参考となる著作も少なかったものであろうが、引用経論などを見ても、本書に依るところが多かったものと推察される。次に相当部分を遊意の記述の順序に従って比較対照すると次のごとくである。

弥勒經遊意

第二釈名……次簡阿逸多与弥勒。阿逸多此云無能勝。故淨土經云莫能勝也。弥勒者亦弥勒礼或名弥勒隸迦也。……賢愚經十二卷云。弥勒生在波羅捺国劫波利村輔相之家。初生有三十二相。身紫磨黄金色。姿容挺特。輔相歡喜。召相師相之。相師善因爾立名。則問兒生時凡有何相。答言其母素性不能良善。懷兒以來慈矜苦見。相師喜言。是兒者必慈

觀弥勒上生經贊

第二慈性所因者依正梵本応云梅咄利耶。此翻為慈。古云弥勒疑或云弥勒者皆語訛也。依賢愚經第十六（二）卷云。生波羅捺国劫波利村輔相之家。即上生經云。劫波利村波婆利大婆羅門家。初生便有三十二相八十随好。身紫金色姿容挺特輔相歡喜。召相師相之。相師既見転讀其善。因欲立名。方問生時之相。父答之言其母素性不調。懷子以來慈矜苦厄。

心。因此為立名号曰弥勒。父母愛重。心無有量。其殊勝名相相称。令国土宣伝聞名。波羅捺国王名梵摩達。聞之心懷懼。恐奪王位。意欲未長大時方便除之。其父母知之。遣人遂与其舅。舅名波婆利。領五百弟子。在異国学道。舅得弥勒已教学問。学未□歲時。則通經書。其舅。後時聞有仏出世。則遣弥勒等十六人往至仏所。思念為四句。一問幾相。

二問年寿。三問弟子。四問經性弥勒問已。如來歡喜答。仏更開化說法。其十五人則得法眼淨。各從坐起則索出家。仏言善來便髻自墮。重以方便為其說法。十五人成阿羅漢。弥勒七歲發心而已。弥勒後時從仏還迦維羅国。大愛道比丘尼為仏自手紡績。作一端金色縷之疊袈裟。繫心積想。以奉世尊。世尊不受之。還令供養衆僧。遂語則供養衆僧。衆僧之中行之。無有欲取者。弥勒前則取著之也。時仏過波羅捺国。身紫摩黄金色。又被金縷織袈裟。表裏相称。行乞食至大陌上。擎鉢住止。人民見之。視者無有足。雖皆敬重之。而無有人与食者。時有一穿珠師。將還家供養。其婦怒言失穿珠師之利共。弥勒則將此師還衆僧。衆僧広說法供養利重。仏為其人利。阿那律過去世一甞生生世世無貧。亦為說施弥勒未來果報事也。(大正三八、二六三上一下)

相師占曰。此即兒志因為立号名梅呬利耶。若釈此名応云梅呬利曳尼。梅呬利尼是女声母性慈故因名慈氏。父母愛重声誉。遠聞王梵摩達。心惱生懼恐奪其国。伺其未長方欲降之。内人既知潜報父母。私送舅氏避難習業。舅名波羅利領五百弟子。異方學道。舅甥師弟聰穎超群。數歲之間學通經典。舅後聞仏出世。遣慈氏等一十六人。往至仏所而為四問。一問幾相。二問年齒。三問弟子。四問種姓。慈氏問已如來具答。慈氏歡喜仏因更化余十五人。得法眼淨。俱從坐起並乞出家。仏言善來。衣蔽髮落方便更說並成応果。唯有慈氏不預彼流。後從世尊遊迦維羅衛国。其大愛道。手自縷績。金疊袈裟。繫想奉持。世尊不受。令供養僧。僧中次行無敢取者。到慈氏所。尋為取之。身披金疊。從仏遊化。身紫金色衣。貫金彩表裏相称。巡行乞食持鉢巷陌。觀皆無厭。雖皆敬歛。無与食者。有穿珠師。將還供養婦來。嗔罵言失穿珠之利。慈氏得珠。持還問衆人。広說過去供養所生福利仏因無減。說過去事便說未來慈氏之事。慈氏後作仏故。猶名慈氏。慶喜問仏慈氏名因。仏言過去此瞻部洲有大国王。名達磨流枝。此云法愛。爾時有仏号曰弗沙。有一比丘入慈三昧。身相安靜放光照耀。王問此僧何定致此。仏言入慈定。王倍生欣躍云。此慈定巍巍。乃爾我當習之。生生不絶。往法受王者今慈氏。是從彼発意常号慈氏。久習性成仏

第三并始終時節。如賢劫等經云。有三世劫。劫有千仏。過去莊嚴劫千仏。現在賢劫千仏。未來星宿劫千仏。此三千仏。往昔同修行勝因故。次第致果。在乎三劫。又賢劫千仏獨為一類。然賢劫千仏中。前四仏已過。今弥勒是第五仏。當出世興也。

出世有前有後故。今具叙之。大論迦旃延子云。過三阿僧祇劫。是時菩薩百劫修業三十二相業自在遲速。遲則百劫。疾則九十一劫也。五華散供養仏故。後九十一劫當作仏。但直明之応百劫滿足作仏。精進苦行故。超踰九劫。余九十一劫也。若不超者。応在弥勒後成仏故。經中往往云。弥勒発心行道在釈迦前。但不精進苦行故。成仏処後。故弥勒自念言。我千阿僧祇劫。生在兜率陀天。說法度諸天。不能暫捨身種種苦行也。釈迦精進苦行故。超之九劫。得成仏也。(同、二六四中一下)

仏出世不同。如釈論第九卷云。前九十劫中有三仏出世。後十劫中有千仏。九十劫中初劫有毘婆尸仏。秦言種種見也。第三十二劫中有二仏。一名尸棄仏。秦言火。亦云頂髻。二

称弥勒。(大正三八、二七五上—中)

第三時分有殊者劫有多種。如別章說。……其初千人者花光仏為首下至毘舍仏。於過去莊嚴劫中得成為仏。毘舍仏者即七仏中第三毘舍浮仏。此中千仏拘留孫仏為首下至樓至如來。於賢劫中得成為仏。後千仏者日光如來為首下至須弥相仏。於未來星宿劫中當得作仏。賢劫經亦云。過去莊嚴劫有千仏出現世間。文皆同此。其三千仏復各自類同修勝業。俱時獲果。……

依小乘說。菩薩百劫修相好業。釈迦買五花以供養定光。定光即燃灯也。遂為授記。汝於來世當得作仏。又由釈迦弥勒同事弗沙世尊入火光定。滅光恍曜釈迦讚歎。復超九劫故。先弥勒以得菩提。故經數說。弥勒自言。我寧千阿僧祇劫都史天說法度人。不能昔時捨身少分。以稽留故在後成仏。(同、二七六上—下)

然釈迦仏百劫修相好中九十一劫中第一劫逢毘鉢尸仏。第三十劫逢尸棄仏鞞濕婆仏。第九十一劫逢賢劫千仏。有云。住劫中初五劫無仏出世。第六劫有俱留孫仏。第七劫有俱那含牟尼仏。

韓怒婆附仏。秦云一切勝也。第九十一劫。劫初有四仏。一名迦羅鳩食陀仏。亦名拘樓孫仏。大論不見翻。崑崙三藏冠頂亦云帽仏。仏生時如珠有出也。二名迦那含牟尼仏。秦云金仙人。又云屈仙人。三名迦葉仏。四名釈迦牟尼仏。法四仏足前三仏。則是七仏。其前三仏在九十劫中仏也。初仏壽命八萬歲。第二仏壽命七萬歲。第三仏壽命六萬歲。余有四仏。在第九十一劫。劫号为賢劫。初人壽命數千萬歲。漸減漸減。五百万歲時。有軛輪聖王。即出行化。從爾後稍稍減也。賢劫經云。至四萬歲時。有第四拘那提仏。亦云拘樓孫仏。出世五濁。經六萬歲至三萬歲時。有第五拘那含牟尼仏。出世五濁。經四萬歲也。二萬歲時。有第六迦葉仏出世。壽命二萬歲。迦葉仏後漸漸減。人命至千二百歲時。釈迦始上兜率天。於天數四千歲。則人間五十六億七千萬歲。人壽命百歲時。從兜率下。閻浮提作仏。正法五百歲。像法千年。過千五百歲。則釈迦法滅盡。別經云末法一万年也。唯有辟支仏行仏也。人命稍稍軛促至十歲時。三災競起土地彫荒。諸惡人死尽。国界空疎。相見則相殺。時有仙人出世。名郭相。亦云郭智。勸戒云莫相殺因縁漸漸促短。勸須修善行慈之相。惡人等。改往修來。因縁經故。即復所生子。壽二十歲。如是子復生子。子孫壽四十歲。軛增至百歲一万三万六

第八劫有迦葉仏。第九劫有釈迦。第十劫有弥勒。有云。四仏並第九劫。四已出訖并前即为七仏也。弥勒當賢劫第五仏也。即是第三時分有殊。(同、二七六下—二七七上)

賢劫經云。人壽一千二百歲釈迦始生都史。人壽一百歲出世作仏。都史天壽四千歲人間當五十六億七千萬歲。正法五百年。像法一千年。不論末法仍云過千五百年後釈迦法尽。獨覺行化。与諸經不同。人命軛促。正法之時人壽不減。像末法人壽便減至三二十歲。有飢饉疫病刀兵次起。人多死尽国界空疎。仙人相誠人懷其善。子年倍父漸漸長壽至八万四千歲。從增六万歲至增八万。皆有軛輪聖王相次而出。八万歲時王名優伽。弥勒方出。然論釈云。劫減仏興。劫增軛輪王出。以此檢。弥勒

万歳時。有轉輪聖王。出世行化。王王相次。經第七時。人壽八万四千歳時。弥勒仏出興世。于時安樂人民熾盛時下生也。大賢劫經云。慈氏仏光照四十里。梵志種。父名梵摩。

母字梵經。大弥勒經意云。父是因縁有人主之德。故言修梵摩。此云善德。亦云善淨。母名梵摩拔提。此云德主。亦云淨主也。賢劫經云。子曰德力。多聞侍者曰海氏。智慧弟子慧光。神通弟子曰堅精進。仏在世時。人壽八万四千歳。正法八万歳。舍利共興一大寺弘法也。師子仏光照四十里。君子種父名勇師子。母名江音。子名大力。多聞侍者名善樂。

神足弟子名雨氏。智慧弟子名智積。仏在世時。人壽七万歳。三会說法。正法億歳。舍利流八方上下也。從拘樓秦仏。至九十九仏。共出前半劫。後樓至如來。独用半劫。樓至仏滅後。更六十二劫中。空過無有仏出世。過爾與後。第六十三劫中。有一仏。号爲淨光称王如來。出世壽命十小劫。化衆生。過此仏後。復三百劫。空無有仏出也。此雖有千仏。前後合言三千仏也。問樓至如來。何以独用半劫耶。答応是隨機縁応如数耳。

問此何故賢劫中有千仏耶。答金力士經云。昔有轉輪王出世。有千子具足。諸王子各發菩提心。願求作仏。父聖王欲説。此千王子。雖前作仏。題取千王子名。对王子。以香汁洗之。

八万四千劫初滅方出。厭生死故人壽百歳慈氏生天。人壽八万四千方始下生成仏。当人間五十六億七千万歳。以此而推劫滅時長。劫增時短。慈氏光照四十里。梵志經云。父名梵手母名梵經。子曰德力侍者曰海氏。智慧弟子曰慧光。神足弟子曰賢精進。正法八万歳収仏舍利。共興一大塔寺。賢劫經云從迦諾迦付陀仏。至第九百九十九仏。共出一大劫。第一千樓至仏独出一劫後。更十二劫空過無仏。後有一仏名淨光補王。壽十小劫即是星宿劫中第一日光仏也。翻名有異体即一仏。過此以後三百劫中空過無仏。

樓炭經中明。樓至仏独出一劫。所由広如彼説。金剛力士經云。昔有輪王千子具足。各發勝心共求作仏。父王試子何者先成仏。香水浴躰令千子取。得第一者即最初成。最後得者即最後成。

令千王採取算。得第一者最初仏。如是至九百九王子。最後一王子。一名字第千仏。諸王子譏言。我成仏化已尽。汝復作仏何所処度。小王子聞此語。悲泣。復更思惟。世界無辺。衆生無尽。我今発願。願我作仏時。我在世界衆生壽命。具与諸王子等所度衆生数亦同之。於是地六種動。仏即与其授記。以是因縁故。最後一仏。独当半劫也。以泣啼故。名為啼泣仏。啼泣標仏。樓至者此啼泣。亦云光明。仏生時有勝光明故。於是諸王子。即発願。王子作仏時。我等金剛護樓至仏。但金剛護。此是五性執金剛護。此是五性中促金剛神護也。(同、二六五上—下)

¹ 又此既從阿含中出。阿含中是三藏教。此經理因是小乘教。² 若如大弥勒經別説。未必是阿含中出也。又一云是大乘教故。中阿含復釈是大乘。即此經文中。有常樂等語。今謂不然。³ 汝既言阿含經復是大乘等者。非正宗傍明大乘也。故今謂上生經是正是大教。故經文多具明六度四等菩薩行菩提心無上道也。(同、二六九上)

以上の対照に依り、慈恩は本經の概要を説明するのに、『遊意』の網格を参考として、自己の解釈を展開したことが明らかに看取されるであらう。たとえば『遊意』の引用は經文の抄出であるが、慈恩の引用はその抄出文に一致していることから知ることができよう。従つて經典の諸説を引証する場合には示唆を得たであらうし、古徳とか古人

其最後者為余者譏。我等成仏人已化尽。汝何所度。小子悲泣復思惟。世界無辺衆生無數。諸兄所度何能尽也。願我作仏度人壽命。等諸兄。岌然地動仏即咸記。由是因縁故後一仏独出一劫。以啼泣故名啼泣仏。和上解云。胡盧支故盧支者此翻云父愛。父小子偏所愛念故為名也。於是諸兄願作金剛。擁護小弟。(同、二七六中—下)

¹ 古徳或説。此經為小乘。從阿含離出説。慈氏仏猶是凡夫身故。或説。³ 此經為大乘。説初列菩薩衆等。復非阿含中出。……古²人解云。小卷者阿含中出。大者別坐所説。(二七八上—中)

とかの呼び方で述べる旧来の説なども『遊意』と合致しており、『遊意』に負ったものではなかったかと推察される。恐らく当時としては参考に値する註疏はなく、綱要を述べたものとしては『遊意』が唯一のものではなかったかと想像される。隋唐代は阿弥陀浄土の信仰が圧倒的であり、玄奘の帰国により弥勒信仰が再び盛んになるといふ時代的推移の過程にあり、慈恩の疏は、その指導的役割を果たしているからである。また博學な慈恩でさえも、その解釈において苦勞した面が存するからである。⁽³¹⁾それは『弥勒上生經』自身に難点が存する故でもあるが、⁽³²⁾先人の註釈書が無かつたことにも依るであろう。

二、澄禪『三論玄義檢幽集』

中觀澄禪の『檢幽集』（大正七〇所収）は、弘安三年（一二八〇）の撰であるが、吉藏の『三論玄義』を豊富な經論引用を以て註釈したものであり、またその裏書は資料的価値を有し、古來權威あるものとして認められている。しかるに裏書においては慧均の『四論玄義』を、吉藏の著作と共に多く引用しており、当時の伝承の確かさを示しているのであるが、この裏書において「恵均師弥勒經遊意云」として本書の一文を引用しているのである。筆者の見た限りでは一箇所であるが、それは『三論玄義』において、上座大衆二部の分裂を述べるに際し摩訶提婆の五事を説明する文中の天魔女に対する註である。次に対照する。

弥勒經遊意

第七魔波旬天者事。魔天宮。在欲色二天中間住也。魔者譬如石磨魔。破壞仏弟子。恐徳也。宮縱広六十由旬。城塹七重。広嚴猶如第六天也。又有十法。一飛去無限数。二飛來無限数。

檢幽集卷五

恵均師弥勒經遊意云。第七波旬魔天事。魔天宮在欲色二天中間住也。○身無不淨大小便利。（大正七〇、四五七下）

三去無礙。四來無礙。五天無身皮膚骨然筋脈血。六無身之
有不淨大小便利。七身無疲極。……。（大正三八、二七一下）

『檢幽集』は西紀一二八〇年の成立であり、一〇九四年撰の『東域伝灯目錄』に慧均の遊意を記しているわけであるから、南都における慧均本の確かな伝承を知ると共に、この引用に依る限り、現行の遊意は吉蔵の著ではないということになる。少なくとも南都においては、慧均の著として伝えられ依用されていたことを証する。

第七節 結 論

吉蔵にすれば『弥勒経』は、すでに『觀無量寿経疏』の解釈を見たように、小乗の範疇に入るのであるが、しかし大乘は、小乗をも包括した総合性を有するが故に、しかも『觀無量寿経』は十方の仏化を明かし、『弥勒経』は三世の仏化を明かすわけであるから、両経を並べて宣説することによって初めて大乘の趣旨が徹底されることになる。その意味から、吉蔵は『弥勒経』に対しても註釈を加え、その概要を遊意として著わしたのであることが推察され、目錄にも記載されている通りである。したがって、吉蔵が本経を小乗と判ずるが故に、それに対する註釈が無かった、あるいは必要がなかったとは言えず、むしろ阿弥陀浄土を明かす上は、弥勒成仏も明かす必要性があったと考えられる。ただ吉蔵の場合は、大乘の主旨徹底を、一經の中に求めるのではなく両経の上に、大局的に把握して展開させようとする姿勢であろうと思われる、この点が『遊意』の構想、主旨とは大きな相違である。

吉蔵の著作との比較及び慧均の学風を考慮して、一、二の問題につき考察を加えたのであるが、経名の音写語、中仮の強調、仏滅等の年代論及び撰述年時の推定、用語の特質等につき、明らかに吉蔵の撰とした場合に矛盾が存する

であろう。しかも、それらは慧均の著作とした場合に傍証となる事項のみである。現行本は慧均の著であり、それが吉蔵の書と誤認されたと考える。

恐らく、本書が吉蔵撰とされるに至ったのは、南都における伝承の混乱ではなく、江戸時代の書写伝持の間か、あるいは続蔵経の原本にも大正蔵経で校合した大谷大学所蔵の写本等にも、内題に撰者名は記されていないようであり、筆録者か続蔵編纂の際の判断に由来するのではなかろうかと思われる。写本⁽³⁴⁾については後述したい。

第二章註記

- (1) 大日本統藏經第一輯第三五套第四冊及び大正藏經第三八卷所収。
- (2) 撰名が記されていないのは他に『大品遊意』がある。ただし底本に元来付されているものと、筆録者、編者が挿入したものとある。
- (3) 大正藏經の脚註によると、大谷大学蔵写本は、恵均僧正となっている。
- (4) 『出三藏記集』卷二(大正五五、八中)。
- (5) 『觀弥勒上生經』のみ單訳で異訳經は伝えられていない。竺法護訳『觀弥勒下生經』、羅什訳『弥勒下生經』、『弥勒成仏經』、沮渠京声訳『觀弥勒上生經』、義浄訳『弥勒下生成仏經』、失訳『弥勒来時經』を一般に弥勒菩薩六部經とする。他にも異訳あるいは疑偽經がある。
- (6) 『高僧伝』卷五道安伝(大正五〇、三五三中)、竺僧輔伝(同、三五五中)、曇戒伝(同、三五六下) 参照。
- (7) 『法苑珠林』卷一六(大正五三、四〇七中)。
- (8) 『高僧伝』卷八(大正五〇、三八一下)。
- (9) 『統高僧伝』卷五僧旻伝(同、四六三中)、卷八法上伝(四八五下)、曇衍伝(四八七中)、『高僧伝』卷一三僧護伝(四一二上) 参照。
- (10) 『統高僧伝』卷九靈裕伝(同、四九七下)、卷二二靈幹伝(五一八下)、善胃伝(五一九下)。
- (11) 『天台宗章疏』(大正五五、一一三六下)。
- (12) 『觀無量壽經疏』(大正三七、一一三三下)。
- (13) 「胡云阿耶羅此云觀。觀是觀見亦是觀行亦是觀察」(同、二三四上)。
- (14) 月輪賢隆『仏典の批判的研究』(一九七一年、百華苑、四五頁以下) 参照。また「説」に当たる般遮又は槃遮についても相当する原語は不明である。
- (15) 澄禪『三論玄義檢幽集』卷六(大正七〇、四七五上) 所引の成壞義の文。
- (16) 憬興『弥勒上生經疏』(大正三八、三〇五中)。
- (17) 吉藏『金光明經疏』(大正三九、一六〇中)。
- (18) 澄禪『檢幽集』卷三(大正七〇、四一七下)、及び卷五(同、四四一中)。闍那迦は janaka(産出する、生む)で、毘留は vridha(であろう)。

- (19) 「仏陀此云覺者知者見者等也。三藏云清淨覺也。修多羅亦云修妬路、修吒羅、修林風、異名有四。三藏云修多蘭多含五異名也」(大正三八、二六三上—中)。三藏は真諦のことと思われる。
- (20) 『出三藏記集』卷九「荊州隱士劉虬作無量義經者」(大正五五、六八上)、及び慧遠『大乘義章』卷一(大正四四、四六五上)等参照。
- (21) 吉藏『三論玄義』(大正四五、八中以下) 参照。
- (22) 『法華玄論』卷三(大正三四、三八二中)。
- (23) 『法華遊意』(同、六四三下)。
- (24) 『大品遊意』(大正三三、六六中)。
- (25) 費長房『歷代三宝紀』卷一(大正四九、二三上—下)の説をまとめると、周莊王十年仲春二月八日出生(西紀前六八七)、惠王八年四月八日出家(同六六九年、十九歳)、同十九年二月八日成道(同六五八年、三十歳)、匡王四年二月十五日入滅(同六〇九年、七十九歳)となる。
- (26) 平井俊榮「吉藏著『大般涅槃經疏』逸文の研究」(『南都仏教』第二七号、二九号、一九七一年及び一九七二年) 参照。
- (27) 安澄『中觀論疏記』卷二末(大正六五、四七中以下)。
- (28) 吉藏『中觀論疏』卷一末(大正四二、一七中以下) 参照。
- (29) 本書第二部第一章第二節参照。
- (30) 吉津宜英「地論師という呼称について」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三二号、一九七三年)。他に真諦三藏のことを「崑崙三藏」と呼ぶ例などがある。
- (31) 一例を挙げれば、先述の「観」の梵音については何も触れないし、したがって原語による正確な意味が把握されず説明も「心勤妙境欣趣日観」とするのみである。また「海此岸旃檀香」の説明も、「海此岸香六鉢伽、直娑婆世界」として、如何なる香であるかの説明はない。月輪前掲書一三三頁以下参照。
- (32) 月輪前掲書では經典内の矛盾を指摘し、本経を中国偽撰ではないかとする。
- (33) 『三論玄義』(大正四五、八中)「此偈有五事。一人染汚衣者、提婆不淨出汚衣、而誑弟子言、我是阿羅漢、実無不淨、但是天魔女以不淨汚羅漢衣、故云余人染汚衣」。
- (34) 写本は筆者の知るかぎり大谷大、高野山大、京大、それに大須文庫の四点がある。当初この論考を発表した時点(一九七三年)では、大須文庫本の存在を知らなかった。その後存在が確認され、しかも均僧正撰とされていることが判明した。第三部で取り上げたい。

なお、当初の論考において、仏滅年代等の記述を根拠として本遊意の成立年代を推定したが、大正蔵本に文字の誤りがあることが判明し、成立年代の推定も誤っているので、本書では旧稿の該当部分を削除し、新たに修正文（第四節一項）としたことをお断りしたい。

第三章 『大品遊意』考

第一節 はじめに

隋の嘉祥大師吉藏の撰述書は、諸目録によつて数え上げると四十部以上を伝え、また現存のものも二十六部を数える。しかもほとんどが生存中の著作と見られ、淨影寺慧遠と共に、その量において南北の双璧とされる。しかしながら、その一つについての基礎的研究ないし思想的考察は、代表的な著作を除いてはなされておらず、また果たして吉藏の真撰か否か疑わしいものも存する。ここに取り上げた『大品遊意』（統藏一・三八・一及び大正三三所収、以下『遊意』と略称）もその一つである。各々に対する検討考察を加え、その真偽を判ずることは非常に困難な作業ではあるが、その問題点を多少なりとも明確にしておきたいと思う。

吉藏には般若經關係の註疏として『大品經義疏』十卷、『金剛般若疏』四卷、『仁王般若經疏』六卷がある。その中で、第一の『大品經義疏』（統藏一・三八・一所収）の第一卷は「大品經玄意」と内題され、次に「胡吉藏法師撰開皇十五年正月二十日記」（同上、九右）とあるが、後時の記入であろう。『遊意』と相似の性格を有するものであり、内容上からも近い關係にある。従つて、『遊意』を検討するに際し、この「玄意」との比較考察は不可欠のものと考えられるし、筆者も、その方向で考察を進めて来たが、他の著作との対照を試みる間に、「玄意」に対する成立上の問題が派生するに至つた。と言うのは、第一の経題釈は、般若系註釈のいずれよりも詳細であり（統藏本で二二頁分・

遊意は三頁）独自の説明を加えていて、『大品経義疏』の巻頭に置かれるべき内容を備えているが、第二の序説経意以下第六の弁経宗及び第九の明伝訳の内容は、『金剛般若疏』の趣意略抄となっていること、また第七の明顕密と第八の弁教は、『法華遊意』の略出ないし全同となっているからである。これらの事柄に関してはここでは立入らないが、当面の問題としては、経題釈については「玄意」と比較検討をし、他の諸点は『金剛般若疏』に重点を置き、慧均の『大乘四論玄義記』なども参照しながら考察することにしたい。また本来ならば、各々の内容について逐一比較対照して検討を加えるべきであるが、今は一、二の問題に限って論述するに過ぎない。

第二節 内容構成

初めに『大品遊意』の構成を見ることにする。本書は、統蔵経所収本、その他の写本においても、最初に「大品経品目 胡吉蔵撰」として、第一巻から二七巻にわたる品名とその異称を列挙している。その品名は、大正蔵本（高麗本）と対照すると全同ではなく、また宋、元、明等の諸本とも一致しないものもある。⁽¹⁾ また吉蔵が『大品経義疏』中において用いている名称と一致するかと思うと、必ずしもそうではなく、はたして吉蔵の制作にかかるものかどうか疑わしい。⁽²⁾ 異称は、割註の形で書かれているから、これは、後の人が諸本と比較して註記したものである。続いて「大品経義略序」なる一文（統蔵本で六行）があり、本経の始終は皆仏説なることを言い、本経を三段に大判している。⁽³⁾ 以上の品名と序は、大正蔵では省略されている。次に「大品遊意」と書し、撰名は記さず、序文が付されている。この序文は統蔵本で十行であるが、これと同文が末尾の本文に接続して再度記されているのは異例である。正安元年（二二九九）の聖然の奥書によれば、彼の手にした原本において、すでに前後雑乱し、文字の誤りも多いと言い、勝本を以て訂正すべしと述べているから、早くから原形態は失われていたと見るべきであろう。次に本文に入るが、まず「般若義有五重」と表わし、科目を提示する。内題を「大品遊意」とし、本文冒頭において「般若義」とする点、

構成形態の上から注意されるが、内容の上からすれば、般若義としてもよいであろう。科目の列挙は、第一釈名、第二弁宗、第三会教、第四明縁起、第五出部儻であるが、実際の記述は、第四と第五が前後する。尾題は「大品経遊意一卷」である。

以上が外形上の大略であるが、科文について『金剛疏』等と対照すると多少の相違点が認められる。まず『大品経義疏』の序文に、

然山門已来道義、不作章段、唯興皇法師、作二諦講、開十重者、此是對開善二諦十重故作、其外並無、後人若作章段者、並非興皇門徒也、(統藏一・三八・一、九右上)

と述べているが、これは、撰嶺相承の三論学派としては、経論の註釈や諸種の義を述べるのに、当時一般に行なわれていた章段を示して解釈する方法は、伝統的に用いなかったと言うものである。ただ興皇法朗が二諦を講ずるのに十重を開いたのは、開善寺智藏が十章を設けて解釈したのに対して、例外的に科文を作ったのであって、もし後人が章段を設けて諸義を解釈するなら、それは興皇の門徒にはあらず、とまで述べている。この点は、吉藏の初期の撰述と見られる『二諦章』の序文においても言われており、少なくとも法朗の生存中ないし吉藏の習作時代には、この伝統が守られていたのであろう。従って『大品義疏』においても、始めに科文を提示することはしておらず、「今首釈此経題」という書出で始まる。しかし本文中においては、当然のこととして第一、第二等を付して項目を列挙する。また長安に移ってからの著作になると、初めに科目を列挙し、それに従って解釈をするようになるが、これは、当時一般の風潮に従わざるを得なかったためとも考えられる。しかし天台の五重玄義のごとき範疇は見られない。したがって、これらのことを考えると、『遊意』に見られる構成は、『大品義疏』よりも、かなり後世の作であるとの推察も可能である。あるいは、巻首の科文の列挙は、後人が、解釈本文の項目を摘出して加えたものとの推定もなし得る。その例は、後に対照する『金剛般若疏』のごとくである。それは、「金剛般若疏卷第一 胡吉藏法師撰」と表記し、次に「玄意十重」として科目を列挙する。元来、撰名を自身が記入したかどうかは不明であり、「吉藏法師」とするこ

とは、後人の付加であることは間違いないだろう。このような例は、他にも多く見られる。次に科文を対照させ、異同を明確にしよう。

金剛般若疏	大品玄意	大品遊意
第 1 序 說 經 意	第 1 經 題 釈	第 1 釈 名
第 2 明 部 儻 多 少 (明般若多少)	1 摩 訶	1 摩 訶
第 3 弁 開 合	2 般 若	2 波 若
第 4 明 前 後 (明二經前後)	3 波 羅 蜜	3 波 羅 蜜
第 5 弁 經 宗	4 修 多 羅	4 修 多 羅
第 6 弁 經 題 名 (弁經名)	第 2 序 說 經 意	5 序
第 7 明 伝 訳	第 3 明 部 儻 多 少	第 2 弁 宗 体
第 8 明 応 驗	第 4 弁 開 合	1 明 体
第 9 章 段 (釈章段)	第 5 明 前 後	2 明 宗
第 10 正 弁 文 (正釈文)	第 6 弁 經 宗	3 簡 因 果
() 内は本文中	第 7 明 顕 密 教	4 明 長 短
	第 8 弁 教	5 弁 遠 近
	第 9 明 伝 訳	第 3 会 教
	第 10 依 文 解 釈	第 4 波 若 部 儻
		第 5 明 縁 起

三者を比較すると、構成上の共通点、相違点が明らかであろう。第一に気がつくことは、先にも述べたごとく「玄

意」と『金剛般若疏』とが項目は前後するが多くは一致している点である。違うのは、第七明顯密と第八明応驗、第八弁教と第九釈章段の二科であるが、前者は、經典の相違、つまり、二經の内容上から来るものであり、他は講成も内容も相応している。また『金剛疏』中に、「至大品中更当委釈」（大正三三、八七下）とか「至大品玄中広明」（同、九〇上）との記述があり、『大品義疏』あるいは『大品玄』を指示しており、引用関係から撰述の前後等が問題となるのであるが、今は立ち入らない。ともかく、『大品義疏』の玄意の段は科文内容上『金剛疏』と密接であり、さらに『法華遊意』（大正三四所収）とも共通性を有しているということである。

これに対して、科文構成上から言って『遊意』は他の論著との共通点よりは、むしろ相違する方が多い。吉藏の著作の傾向としては、同一主題を別々の論著で述べる場合、先に撰述した書を指示して省略するか、その要略という形を取るのが普通であり、時として同文をそのまま用いる。しかし、『遊意』との共通主題である経題釈や宗体、弁教（会教）、明部儻、明伝訳（明縁起）など、後述のごとくいずれも相異なる説相と内容を示している。『大品義疏』の経題釈は、巻頭を飾るものとして、その解釈は詳細であり、般若思想に関する諸問題についても要点を述べている。また『金剛疏』の玄意十重の段は、序論に当たるわけで、第一に般若経が説かれた理由から説き起し、経の玄意を周到に述べる。一方『遊意』は全く独立の一編であるから、その趣旨において異なると思われるが、撰述の意図としては経の宗旨（玄意）を簡潔に述べようとするものであり、性格としては同様のものと言える。しかし、『遊意』は科文から見ても、全体としては簡略である。ただ所によつては、『大品義疏』や『金剛疏』以上に詳細な説明を加える。構成は、『大品経』と『金剛経』という異なる經典を扱っているから、当然相違したものとも考え得る。以上は一応の比較対照を試み、その共通点、相違点を指摘したにとどまる。

第三節 引用経論等——慧均との類似

次に『遊意』の引用経論等を調べ、上記の著作と比較をしたいと思う。しかし、『遊意』と同一の主題と言えるのは経題積のみであり、他は共通するものの、各々異なる經典に対する解釈であるから、『遊意』全体と『金剛疏』の玄意段とを比較しても始まらないし、『大品義疏』の玄意は『金剛疏』等の略抄の部分が大きいから全体的に対照するわけには行かない。したがって『遊意』と『大品義疏』（玄意）の経題積の部分についてのみ一応の対照をすることにした。一般に経論、学説の引用は、自説の主張において、その根拠、謗証とするか、批判の対象とするかであるが、撰述年時の相違によって資料の所蔵状況は異なると考えられるし、また同じ主題に関するものであっても、引用文献、学説は多少の違いは生じるであろう。さらに、自己の思想的な変化、発展に依っても、当然のことながら常に同じ引用の様相、形態を示すとは限らないであろう。しかし、吉蔵の場合、著作相互の引用関係と同様、大体においては、同じ問題を論じる際には、経論や学説の引用は、ほぼ同じ傾向を示す。これは吉蔵に限らず言えることであろう。同時代であれば、南北の相違や専攻の違いによる常用の資料は異なるとしても、一般に提供されている文献資料、学説は限定されるであろうから。したがって一乃至二つの資料の撰者、時代等の異同を知る上で、引用経論等を比較検討することは、一つの方法として無意味なことではないであろう。次に経題の一句毎に整理対照すると次のごとくである。

『遊意』

A 摩訶釈

涅槃経 大品経 十地経

『義疏』（玄意）

金光明経 涅槃経 大品経

阿含經

大智度論 十二門論

招提涅槃師述莊嚴義

龍光述開善義

B 般若經

小品經 涅槃經 六波羅蜜經（欠）

大智度論 成実論

羅什 開善 莊嚴 龍光 僧叡 慧觀

道安『折疑論』

僧叡『小品序』

C 波羅蜜經

賢劫經

大智度論

華嚴經

大智度論 十二門論

僧叡『小品序』

開善 招提 招提後人 建初（宝瓊）

道莊 長干 靈觀 興皇

小品經 涅槃經 仁王經

維摩經 法華經 放光般若經

金光明經 六度集經

大智度論 成実論 毘婆沙論

羅什 開善 莊嚴 龍光 招提 道安 宗慤 令

靈根 令正 真諦 遠法師（慧遠か）

慧持 莊嚴榮

明慶禪師 通法師 敷法師

興皇師

僧肇『註維摩』

賢劫經 涅槃經 小品經

大智度論 開善 莊嚴

D 修多羅釈

仁王經 涅槃經 雜心論
成実論

関中釈法師

仁王經 分別功德論
四分律 菩提流支

以上が経題釈に見られる両者の引用経論学説である。その共通相違の様相は明らかであろう。一見して感じること
は、『遊意』が略釈で『義疏』が広釈しているであろうことである。この引用上の相違が撰述の目的と年時の差によ
るものかどうか。広略にしても、『遊意』が『義疏』をふまえた上で略述したか、あるいは逆に『義疏』は『遊意』
より後にさらに詳釈を加えたものであるとするなら、両者の違いは了解出来る。しかし、それは両者の説明解釈の内
容が一致している場合に言えることであつて、後述することく、両者は種々の点で相違した状況を示しているのだ
る。従つて『遊意』が『義疏』の略出であるとは言えず、また『遊意』を基礎として、さらに経論学説を涉獵して異
説を加え解釈したのが『義疏』の経題釈であるという関係は成立しない。そのような関係が成り立つのは、『義疏』
の経題釈と『金剛疏』『仁王疏』との関係である。^⑦『遊意』は、いずれとも相互の出入は認められない別個の著述と考
えられる。さらに両者の特徴を挙げれば、『遊意』では経題釈に限らず、三論学派の人については全く閑説しない。
ところが、『義疏』においては、上記のごとく慧持や道莊及び長干寺智弁に触れ、道莊については、彭城の学士なる
も長干に受学したことや、また法朗についても再度閑説し、地論の学者とされる靈観との因縁や、小莊嚴寺慧栄との
東府城における講説の際の問答など、吉蔵と近時代の人々のことを述べている。さらに用語で注意されるのは、『遊
意』における成実論師の多出、龍光述開善義とか招提述莊嚴義等が注意され、これは、開善義や莊嚴義を述べるのに、
直接彼らの著作を参照したものではなく、各々の受学者である龍光寺僧綽や招提寺慧琰の著作を参照して記してい
ることが明らかである。このようなことは、多分に『遊意』以外の著述においてもあつたと思われるが、しかし吉蔵の

著書としては、『遊意』のごときは例外的と言える。このような書き方をするのは、吉藏と同門たる慧均の著述において顕著に見られる。吉藏の表記として気がつくのは、道莊のことを彭城学士と言ひ、龍光のことを開善学士龍光綽師と言うごとくであり、何々学士某という表現は、吉藏の著作中良く見られる例である。⁸⁾また『遊意』の成論師の語に対するものとしては、数人、論人あるいは従来、古来等の語を以て成論師等の学説に触れることであり、山中旧とか一家と師云を多用する点も『義疏』の特徴であり、吉藏著作の通例である。

第四節 学説の引用——慧均との相応

次に学説の引用に関して一、二注意すべき点が存する。第一には、宗体を論じる一段である。『遊意』では「第二に宗と体とを弁ず」として、⁹⁾体と宗との各々につき異説を列挙しているが、『仁王疏』の巻頭にて経の玄意（玄義）を述べるところでは五門分別をし、第一釈経名、第二出経体、第三明経宗、第四弁経用、第五論経相としている。¹⁰⁾これは自身も断っているごとく、天台智顗の『仁王疏』に倣ったものであり、ここで経体と経宗に分けて自説を述べるが、従来の異説には全く触れず、『遊意』との比較は出来ない。また『金剛疏』では、体には触れず、経宗についてのみ解釈している。『遊意』は経体を述べるのに六説を挙げている。内容については別に論じるつもりなので略すが、六釈とは、第一に龍光寺僧綽の説、第二は靈味寺宝亮の説、第三は靈耀（曜）寺僧盛の説、第四は大創（昌か）寺宗法師と白馬寺要法法師の説、第五は開善寺智藏の説、第六が莊嚴寺慧栄の説である。『大品経』の経体については、吉藏の他の著作に述べるところはなく、『遊意』の引用が唯一である。次に経宗については、成論師の釈として三説を引用する。第一に新安耀（瑤）法師の説、第二に禰法師の説、第三に冶城道法師の説である。¹¹⁾このように『遊意』においては、各々個人名を挙げて関説している。これを『金剛疏』と比較すると、『金剛疏』は個人名を出さず、すべて「有人言」を以て、都合六説を紹介している。『遊意』説は、各々『金剛疏』の六説の中に含まれるものである

が、『金剛疏』は從來からの説を一一取り上げているのに対し、『遊意』は諸説を折衷止揚したと考えられる上の三者を、代表説として紹介したと思われる。宗体の段における両者学説の引用形態は右のごとくである。

第二に注意したいのは、『遊意』と『大品義疏』とが各々自身の他の著述に關説していることである。一つは、般若を解釈する一節において、両者共に中仮の断伏について触れるが、それぞれ異なる一章（義科）を指示して説明を譲る。先に『遊意』の記述を見ると、般若の名と義とについて翻訳の不同等を論じ、智と境との關係を從來説を引用して述べたあと、

而開善義、在東山時、說五方便、皆緣於仮理、故第一法与苦忍、不為習因也、還陽州時云、五方便皆緣於真、故緣仮解对退不伏進不断、而死時云、先說謂得、何者、成論四無礙品云、何者近法住位世諦智、論主答、儒頂是也、今解、有四句、仮伏中断、中伏仮断、中仮俱断、中仮俱伏、如断伏義中具說也。（大正三三、六四中）

と記して、中仮断伏の四句を指して、「断伏義の中にて具に説くが如し」としていること。これに対し『大品義疏』では、

次明断伏義、問有此断義不、今明、經中說為断伏、何言無、但一家有仮中伏、中仮断義、有中仮伏、〔仮〕中断義、今明、仮中伏中仮〔断〕者、与他碩反、至中仮義中当広述、云云。（続藏一・三八・一、一八右上）

として、三論一家の断伏義については「中仮義の中に至つて当に広述すべし」と言っていることである。この両者の記述について、吉藏の他の著作を検索すると、現存の資料中には断伏義も中仮義も独立の一章としては存在しない。ただ、断伏に關しては、『浄名玄論』卷五において、二智を积する第八が断伏門とされ、經論及び從來説を論じて、中仮の断伏にも触れている。次に示せば、

問、為中伏仮断、為仮中断、答、適緣取悟、無有定也、自有中伏仮断、如来性有無不可得、故名非有非無、目之為中、此但伏性有無、猶未断也、次明仮有仮無、則性有無始断、所以然者、既識仮有仮無、則知畢竟無有定性有無故、定性有無故、名仮名断也、次言仮伏中断者、对性有無、說仮有無、以伏性有無、故言仮伏、次明悟仮有不

有、仮無不無、非有非無、名為中道、前性有無始得永斷、故云仮伏中斷也。⁽¹⁴⁾（大正三八、八八九上）

とある。『浄名玄論』巻五の説明は、正しく中を伏とし仮を断とする等の三論独自の断伏義を説明し、『遊意』の言う四句に相当するのであるが、しかし『遊意』では『浄名玄論』に述べるとは言っていないのである。そして『大品義疏』においても、「中仮義」を指示し、同じ内容の事柄を、各々異なる一章に説明を譲るのは、どのように理解すべきであろうか。『遊意』にしても『大品義疏』にしても、その記述の仕方からすれば、断伏義なり中仮義なりの名を付した独立の一章があつて、それを指示していると考えるのが普通であろう。『大品義疏』には、もう一箇所「中仮義」を示唆しているところがある。それは経題釈において、摩訶を釈する最後の所である。

問、有是不有義、有は無義、此両何者是疎、何者是密、解云、一往有以無為義、則是密、有以不（有）為義、則是疎、……

問、此は何物不有、解云、至中仮義、広釈也。（統藏一・三八・一、一三三下）

右の例に依つても、また『三論玄義』や『中観論疏』にも中仮義の一章に触れるから、吉蔵の著述中に中仮義なる一科を立てて論じたところがあつたのであろう。それは、吉蔵と同門である慧均の『大乗四論玄義記』の卷一は、「初章中仮義」とされていること。しかも、吉蔵も慧均も共に三論伝統の教説であることを述べるから、疑いのないところである。その慧均の「初章中仮義」を参照すると、先の中仮断伏の義も、今の有と不有、有と無とに関する疎密の義も、三論独自の学説として、初章と中仮の基本的な考え方に立脚して論じられたものである。⁽¹⁵⁾従つて、吉蔵の著述は現存しないけれども、『大品義疏』に言うごとく、断伏及び有不有について中仮義の一章において広釈するところがあつたということは推察し得る。ところが、問題は、『遊意』において指示する「断伏義」である。たとえ撰述の年時が異なるとしても、『大品義疏』で指示するごとく、「中仮義」の中ですでに論じているなら、それを指示しても良いと思われるし、また『浄名玄論』においても、断伏門として論じる一段があるから、それを示しても良ささうである。あるいは、中仮義を撰述したあとで、断伏義の一章を撰し、さらに広釈するところがあつたために、『遊

意』ではかく示唆したのであるうか。それならば、『大乘玄論』卷三の「涅槃義」の最後において、やはり中仮の断伏に闡説するが、それは『浄名玄論』と同文である。⁽¹⁶⁾断伏義なる別章があるなら、吉蔵最晩年の作と見られている『大乘玄論』において、なぜそれを引用し、あるいは指示しないのであろうか。現存の資料において、吉蔵に断伏義なる独立の一章があったかどうかは確認出来ないのである。

しかるに、慧均の『大乘四論玄義記』には「十地義」の第二として断伏義の一章があつて、『遊意』の記述と全く相応するのである。因みに、慧均の「中仮義」中には、『大品義疏』で言うごとく断伏について論じるところはない。それは別章の一科を立てているからであつて、『大品義疏』で言う中仮義と慧均の中仮義とは内容上、多少の相違があることを示している。つまり、作者の違いである。さて、慧均の「断伏義」を見ると、先に十地の断伏についての従来説を紹介し、それを批判解釈したあと、

今大乘宗一往論之、亦有此義、而要論之者、空有兩境智双尽淨、名為空智、断一切煩惱藏也、故一家宗、仮伏中斷、中伏仮斷、中仮俱斷、中仮俱伏、亦得言、有解伏空解斷、有解断空解伏、空有俱断、空有俱伏、至而論之、仮空有断伏、中即乖断恒伏、何故爾、解惑相除、正是仮故、而前論四句者、一往開中仮相也。(続藏一・七四・一、四右上)

として『遊意』でいうところの四句及び空有の四句等を述べ、上記の文に続いて伏心と断心の説明を加え、さらに解惑の相並(同時)不相並について従来説を引用する。この解惑同時不同時については『遊意』にも闡説している。先引の文に続いて、

成論師云、無始以来、所染煩惱、随心成就、如影隨形、故修行十地、漸断諸結也、……但仏果断惑不断惑、以来有二、開善云、仏地即惑、此義難解、何者、若仏心起時、煩惱滅者、即応惑属仏地也。莊嚴云、滅惑生解、如因滅果生、故仏地不即惑、(大正三三、六四中)

と記しているが、これに相当するのが、慧均の次の文である。

解惑相並不相並、解不同、一開善旧相伝云、解生惑滅一時、而同言解生故惑滅、不得言惑滅故解生也、……二報恩云、解生与惑滅、決定不得同時、只得言惑滅故解生、(統藏一・七四・一、四右下―左上)

右の二説の中で、開善説は共通に引用し、解惑同時の説であるが、第二説は、共に解惑不同時の説なるも、一方は莊嚴の説を伝え、他方は報恩の説を引用する。報恩と呼ばれる人は、不明であるが、慧均が良く聞説する人物であり、彼の引用によれば、開善の門徒とされる。開善義や建初寺宝瓊の義を伝えたごとくであり、今の義については、莊嚴の義を継承した立場で論じたものであったように思われる。慧均は、開善の旧義に対し、彼の義は大いに勝ると評価する⁽¹⁷⁾。以上の二説を批評したあと、次に開善説を紹介して、

又論師開善云、於五方便与三十心中緣境、前後积不同、法師在東山時积云、並緣虛假理也、中出陽州時云、緣真不称緣、近臨死時定云、是緣虛假理、何以故、論四無礙智品云、外人問、何者近法位世諦知、論主答云、望煖頂法中是也、又論三三昧品云、共分修者、修定修慧、是世間三昧、世在煖頂法中是也、聖正三昧者、入法位即是苦忍已上是也、故知五方便与三十心、並緣虛假理境也、虛假理即是世諦故也。(同、四左下)

と述べていることで、これは、先引の『遊意』の一文と一致する。

厳密なる比較対照は紙数の関係で省略したが、『遊意』において断伏義を指示している点を手掛りとして検討すると、以上のごとく、『遊意』が『四論玄義』の「断伏義」を略述した形を取っていることが明らかである。

以上、『大品遊意』の構成及び引用経論学説について概説し、吉藏の他の著作及び慧均の『四論玄義』を参照し、その問題点を指摘したのであるが、構成及び引用の関係のみで、真偽を判定することは出来ないが、『四論玄義』に一致するところが多いことが明らかであろう。さらに内容上、思想教学上からの比較考察が加えられなければならないであろう。

第五節 経題釈等の考察

前節において構成及び引用経論学説に関して、すでに問題点を指摘したが、それを要約すれば次のごとくである。

現在伝えられている本書の構成が、内題を「大品遊意」としているが、次に「大品経品目 胡吉蔵撰」として品名の列挙、続いて「大品経義略序」があり、次に「大品遊意」と書し（これが一般的な内題に相当する）、序文が置かれ、そして「般若義有五重」として本文に入るといふ形態を示していることで、吉蔵の著書として異例であるばかりでなく、一般の写本の構成形態からしても特異である。従って、品名の列挙や義略序等も恐らくは吉蔵の制作ではなく南都における増補ではないかと思われるし、本文においても錯綜が見られ、原形態を留めていないことは確かである。

また科目及び引用経論等については、吉蔵の他の般若系註釈書との比較対照を試みたが、『大品経玄意』、『金剛般若疏』及び『仁王般若経疏』の玄意に相当する部分は相互の出入が認められ、関係が密接なことが明らかであるが、『大品遊意』は科目及び引用経論において、共通性は指摘されるものの、上記論書との引用関係は皆無であって、別個の著述である感が強い。

次に学説の引用についても、同一の主題を論じるのに、他のいずれにも関説しない異説を列挙していること。やはり同じ内容を述べるのに、『遊意』と『玄意』で各々異なる自身の著作を示すなど、吉蔵の一般的傾向とは相違した特異な性格を有していることが明らかとなった。

そこで、本節では、特に経題釈を中心として、内容の一一について他との比較を試み、前節で指摘した問題点を、さらに明確にしたいと思う。特に経題釈を取り上げるのは、比較の対照が最も多く、検討し易いからである。本書の経題釈つまり、第一釈名の部分は、五段に分けられ、第一摩訶、第二波若、第三波羅蜜、第四修多羅、第五序となっている。この中で、第一の摩訶について比較し得るのは、『大品経玄意』と『涅槃経遊意』であるが、第二から第四

までは、「玄意」「金剛疏」「仁王疏」の三書との対比が可能であり、第四については、『弥勒經遊意』及び『勝鬘寶窟』が加えられる。各々の異同広略については、適宜触れるであらう。

(一) 摩訶

摩訶の解釈は、最初に音写語及び翻訳の異名を挙げ、大義についての従来説を紹介し、次に自説を述べる順序になっている。

第一のマカの音写語として、摩訶・摩醯・優波の三を出す。「玄意」も同じである。⁽¹⁸⁾次に翻訳の異名として、『大智度論』の解釈に従い、大・多・勝の三義を挙げる。「玄意」では、翻訳に関して三説を出し、第一は翻すべからずという立場で、これは僧叡の『大品経序』において、羅什の本経翻訳の状況に触れ、原音を変すべからざるものは、即ちその音を以て書いたと言っている点、⁽¹⁹⁾そして、マカを翻訳して「大」とはせずに、音写して「摩訶」としていることから言ったものである。第二説は、『智度論』に依る三義を以て翻訳するとせるもので、『遊意』の紹介と同じ。第三説は、三義を以て翻するけれども、それに強弱の相違があるというもので、「大」が正翻で、他は義訓とする。これを証するものとして四種の例文を挙げている。⁽²⁰⁾この第三説が「玄意」の所用と思われる。それは『涅槃經遊意』においても、

次翻名且明摩訶義、此是外国音、此雖有三義、正翻為大、金光明云、摩訶提婆此云大天、又今既標大意、何須更標。(大正三八、二三三上)

と述べており、『金光明經』の例文は「玄意」で引くところである。『遊意』は三義を挙げるのみで取捨選択、その差違については何も述べない。

次に『遊意』では「大」の意味せるものとして広博・苞容・莫先の三を挙げて、『涅槃經』中に説くがごとしとするが、「玄意」では従来の解釈として、上の三に「常」を加えて、四釈を出し、その出典や理由を説明する。『涅槃遊

意』にては、常・広・高・深・多・勝の六義を数える。⁽²¹⁾『涅槃經』に直接の典拠が求められるのは、広博と常であつて、苞容(含)と莫先とは、広博と常の義を敷衍したものである。⁽²²⁾従つて『遊意』にて常を挙げないのは、誤脱であらうか。

次に大義に幾種あるかについて述べるが、『遊意』は二説を挙げ、「玄意」は三説を挙げる。前者は、招提寺慧琰が伝えるところの莊嚴寺僧旻の十種説と、龍光寺僧綽が述べるところの開善寺智藏の六種説とである。後者は招提寺慧琰の十種と招提後人の五大説と靈觀法師の四種との三である。各々異なつた説を紹介している。今、両者の所説を掲出すると次のごとくである。

『遊意』の所説(大正三三、六三中―下)

一、莊嚴寺僧旻の十種説(慧琰の伝述とする)

1 境―第一義境遍法界、故名境大。

2 人―会此法者、名為人大、故十二門論云、世音大勢等大士所乘故、故名為大也。

3 体―実相般若、是万行之本、容受万品、名為体大。

4 用―所謂百華異色皆成一陰、万品体殊皆歸波若、波若能照第一義空、此用最勝、故名為用大、上句直謂智能、此句作用為異耳。

5 因―菩薩修万行、名為因大。

6 果―因既廣大、所得弥博、故名為果大。

7 導―二乘所道唯止於三、菩薩遍導万行、故名導大。

8 利益―既導万品、利功最勝、故名利益大。

9 斷結―二乘唯斷正使見諦思、不及習氣無明、唯菩薩兼斷、故名斷結大、故大品經云、一念相應慧斷無量煩惱及習也。
10 滅罪―二乘唯滅輕罪、不及四重五逆、故阿含經云、阿闍世王墮毘鞠地獄也、菩薩頓滅、故名滅罪大、大品云、若聞

此經、即滅惡創癩病、積論第五十九卷積法稱品云、惡創癩病者、謂四重五逆也、故經云、世王滅罪、謂此也。

二、開善寺智藏の六種說

1人 2境 3体 4用 5因 6果
莊嚴の十種中、後四を用大に摂入す。

「玄意」の所説（統藏一・三八・一、九左下—一〇右下）

一、招提寺慧琰の十種說

1境—即是真諦無相境、亦名如法性、法性遍一切處、故經云、無有一法出法性者、所以為大也、如者一切皆如耳、故開善云、曠劫學於如、今得如提流天下遍、只是瓶處如也。

2人—此法是大人法、行行此法故、故名為人大也。

3体—此是何法謂忘相知、即是般若、故為大。

4用—說明ナシ。

5因—万行中般若最大、六度中般若最大、故是因大。

6果—此法能得大果報也。

7導—能導一切万行到仏果。

8離過—謂能滅四重五逆。

9力用—謂能出生人天五乘。

10教—此經通教三乘也。

二、招提後人の五種說

1境 2体 3用 4因 5果

招提說中の人等の余は因果所撰とす。

三、靈觀の四種説

1 果果—涅槃 2 果—華嚴 3 果・果果—大集 5 因—般若

以上のごとく両者相異なる説を紹介しているのであるが、恐らく参照している資料が相違しているものと考えられる。『遊意』で述べる莊嚴の十種説は、招提の著作を参照して記したことを表明しているし、開善の説は、龍光の著作の伝えるところに依って記したものである。⁽²³⁾ このような引用の仕方は『四論玄義』に顕著で、吉蔵には見られない。両者の相違点として注意される。「玄意」の第三説は前説と異にして四大を經に配当したものであるが、靈觀法師とは地論師とされるのみで、僧伝等の記載はなく不明である。⁽²⁴⁾

以上が従来の大義の紹介である。次に両書共に従来説の批判を雑えながら自説を述べる。先に『遊意』を見ると、「今、仮に横門・釈に就かば、義に於て亦た得、而も言は同じきも旨は異なる」と述べる。横門・釈とは、四種・釈の第三に当たり、互相・釈、横論・顯發、因縁・釈、単に横・釈とも言われ、⁽²⁵⁾「大は小を以て義となす」とか「中は偏を以て義となす」等の解釈例であり、互いに因と縁との義が成立する相對概念を、並列的にながめて、その意義を解釈し合うというものである。⁽²⁶⁾ この立場からは、従来説もそれなりの意義が存するから認められ得るとする。そしてその横門について、「今、用いる所は、唯だ・体・用・兩大を存す、何となれば、義は中・仮を出でざるが故に。前家の明かす所の十種六種は、皆是れ用・大なり」と言う。従来説に対し、実相論的立場から体・大と用・大のみを存す、とするのが三論の歸結であるが、その中間の説明は省略されている。『涅槃經遊意』においても、常・高等の六大を数えるが、その結論はやはり体・用・二大を言い、また待・絶の二大を挙げる。

雖有六大名不出二種、一体大、二用大、体大者、則是法性也、涅槃者、則諸仏之法性也、用大者、八自在我、故名用大也、又有二大、一待大、二絶大、然此無二、只待則絶、因縁則空故也。(大正三八、二三三上)

そこで『遊意』の「義は中・仮を出でざるが故に」という語が注意される。このような用例については慧均の「仏性義」や『弥勒經遊意』の眞偽を論じた際に触れたのであるが、⁽²⁸⁾『四論玄義』において頻繁に用いられる。中と仮とを

体と用に配することは、「初章中仮義」や「仏性義」に述べられ、また吉蔵の『中観論疏』にも見られる⁽²⁹⁾。つまり、体は一つで、用として諸種の大義が釈成されるというものであり、換言すれば、一実中道の理体は一つであるが、仮の働き(用)として、上代の諸説は収撰されるから、体大と用大との二大で充分であるとする。これは中と仮とに対する三論の考え方からすれば、当然帰結されるところである。しかし、『遊意』で言うごとき用語、すなわち「義不出中仮故」という表現は、吉蔵の著作には皆無と言つてよい。

さて、『遊意』においては、上述のごとく体大と用大の二大説を結論づけ、その上に立つて、「大」と称する理由について三種を挙げる。

一、待小名大——謂大小大因縁也。

二、対小名大——此破小乘狭劣之病以広大、上句直明因縁相、此句偏明除病之耳。

三、称讚名大——法絶離如火聚、而大勝義趣、以大名称讚其本、此非大非小、強名為大耳。

この説明を見て想起されるのは、「中仮義」において説かれる対偏明中等の三種又は四種である⁽³⁰⁾。今一応略述して参考供すると、一は対偏中で、彼の偏執に対して正中の義を説くことで、二は尽偏中で、ただ直に中を弁じて偏に對せるのみでなく、その偏を洗除する意、三は絶待中で、非偏非中のところを称嘆して、強いて中とするものである。この三種に成仮中を加えて四種となる。成仮中は、非有非無の中から有無の仮を成立させる意。これは慧均の「中仮義」のみならず、吉蔵の『三論玄義』『中観論疏』にも関説されるが、この解釈と趣旨とを、『遊意』の説明に当てはめると、第一の待小名大は、大と小との因縁相待の義による説明であるから、相待大であるが、この場合は、相待というよりも、相對の意に近い、つまり、対偏明中に通ず。次の対小名大の対は、説明によっても明らかなごとく、對破の意を含み、病を除く意味を有する。つまり、尽偏中の意に通ず。第三の称讚名大は、絶待中の趣意に同じである。つまり、絶待大を示す。このように見ると、先に「義不出中仮」と言ったことを承けて、解釈を加えたことが明らかになって来る。そして次に問答を設けて次のごとく言う。

問、若非大非小名為大者、亦應非偏非中名為中、何故非有非無為中耶、答、義有左右、何者、若相、撰、明者、亦應非有非無名為大、非大非小名為中、而互、相、避者、各有故生故也、何者、仏常行中道、為衆生說有說無、此有此無、非是令保、義在表理、故十地經云、從有無方便、入非有非無、故即非有非無名為中也。(大正三三、六三下)

ここで注意を要するのは、「相撰明」と「互相避」ということである。上記の体用兩大を結論づけ、大と称するについて三種を開いたのは横門釈に従ったものと考え得るが、ここで言うところの「相撰を明かす」とは、前出の四種釈の第四無方釈に相当する。これは、「三論玄義」に依れば、「中は色を以て義となす」等の例文で示されるごとく、一法中に無量法を撰する義と、一切法は一法を以て義とせる意を以て解釈するもので、互いに相い撰することを言う。従って、この立場からは、非有非無を大とも名づけ、非大非小を中とも称し得る。次の「互いに相い避ける」というのは、第二の堅釈(理教釈)に当たる。⁽³¹⁾これは「中は不中を以て義となす」等の例文で示されるが、今の場合、「仏は常に中道を行じ、衆生のために有と説き無と説く」等の説明は、畢竟、この有無は、非有非無を表わさんがためであるから、つまり、有は非有を以て義となすこととなる。これは「義在表理」という点にも示される。従って堅釈を、別名「堅論表理」とも言う。そして先引の文に続いて、「理の極まるを讀ぜんと欲するがゆえに、強いて摩訶と名づく、還って著すること有るを恐るるが故に、非大非小と云い、名づけて大とするなり」と結んでいる。これは、絶待大を言ったものに他ならない。

以上のごとく『遊意』においては、「摩訶」を釈するのに、四種の解釈法をふまえて論じていることが看取される。名は単に横門釈を出すのみであるが、「大」を広博苞容等とする説は、依名釈であることが、次の「玄意」の説明によって明らかになるであろう。『遊意』の解釈は、従来説に比して、自説は、その要点を述べるのみであり、説明解釈として充分でない面も存する。次に「玄意」の解釈を見たい。

「玄意」では、従来説の紹介は上述のごとくであり、そのあと問難を設けて、十大等の三説を批判し、そして『遊意』に比して、かなり詳細に自説を展開している。今は紙数の関係で概説するに止める。先ず経論に依って大義を釈

し、第一に『十二門論』の文に従い、六義を立てる。まとめると次のごとくである。

一、待小名大―摩訶衍於二乗為上、故名為大、二乗智慧名小、菩薩智慧名為大也。

二、得果名大―諸仏乗最大、此乘能到故名為大、謂能到仏果。

三、得人名大―諸仏大人乗故名大、此亦得果人乗故名大。

四、就得離明大―滅衆生苦、与大利樂。

五、就因名大―文殊等乗故名大、亦是約人明大。

六、就境智名大―尽諸法辺底、諸法辺底即是境、能尽即是智、雖有六大義、而無所不包。

この中で、初義は待の義、すなわち、相待の義により、後の五は人の義にて大を釈したものとしている。この六義は『十二門論』観因縁門の次の文に従ったものである。

(1)摩訶衍者、於二乗為上故、名大乘、(2)諸仏最大是乘能至、故名為大、(3)諸仏大人乗是乗故、故名為大、(4)又能滅除衆生大苦、与大利益事、故名為大、(5)又觀世音、得大勢、文殊師利、弥勒菩薩等、是諸大士之所乗故、故名為大、(6)又以此乘能尽一切諸法辺底、故名為大。(大正三〇、一五九下)

これについて、吉藏は『十二門論疏』卷上本(大正四二、一八〇中)において広釈しているが、初義の相待大に關して、絶待大との相違につき問答往反して、「玄意」と同趣意のことを論ず。しかし両者には趣意要略とか説明の流用は認められない。各々別箇の目的で、年時を異にしているからであろう。

第二に經に依つて大を釈すが、それは『涅槃經』と『大品經』に依り、相待大と絶待大の二種を明かす。両經にこの二種が存することは、『涅槃經』の中の小涅槃、大涅槃等を相待義とし、王大王、空大空を絶待義とみる。『大品經』は、十八空等を相待とし、空独空を絶待義とせるものである。三論一家としては、この兩經によつて二種の大を説くと表明する。そして特に絶待大について解釈を加え、一家の主張としては、相待大は未だこれ好大にあらずして、絶待大を以て好大とすることを述べている。主旨は、体自らはれ大にして、他に因待せずということ、しかも、大小

双絶なるも強いて大の名を立つの二点に依つて絶待大を言うにある。これは、一応絶待大を取ることを先に提示したものである。以下これを前提として絶の義を広釈していく。

そこで、絶待大は一応大小双絶であるから非大非小であるが、その非大非小について次のような四句を弁じている。

- (1) 非大非小——洗病と釈中義。
- (2) 非大非小結婦大小——双遊と体用の義。
- (3) 非大非小偏結婦大——嘆美引進の義。
- (4) 非大非小偏結婦小——昔の小乗、王宮の生の如し。

この中で第二の双遊の義、あるいは体用の義を弁ずとされるのが、『遊意』で言つた体大と用大に当たる。つまり非大非小を体大とし大小を用大とする。また、第一の中の義に対し、仮の義と言える。そして次の嘆美の義というのが、非大非小なるも、強いて名づけて大となす、という絶待大の場合に相当する。『遊意』では「称讃名大」と言つた。したがつて両者の意趣は同じことが窺えるが、『遊意』は体用の二大及び中仮の義を正面に出して述べているが、『玄意』は、特にそれを強調することはせず、むしろ待大と絶大を正面に出して、絶大を前提として体用の二大を説く、それは、右の四句の一つとして述べるに過ぎない。この点が、両者説相の違いである。

次に待小明大という相待大を主張する立場からの問題を設けて、再び絶待大を好大とすることを師説に依つて説明したあと、待と絶についてさらに四句分別をしている。すなわち、有方待と無方待の四句及び有方絶と無方絶の四句である。この有方、無方の用例は、後者は、四種釈の第四が無方釈とされるごとき、また、頻繁に用いられるものとしては、方言とか言方のごときに照らして、方言という場合の方は、一般的に方法、方域を言うものとされるが、今の例は原意のごとく、「ならべる」の意味と受け取つて良いと思われる。相対的な概念、事項を並列的にならべて、その関係、かわり合いを言うことを有方といい、必ずしも相対的な連関を有せぬ、二乃至三の事柄を取り出して論じる場合を無方という。有方という場合は、一つの限定が付され、無方は、不定の意ともなる。その有方、無方の

四句とは、次のごとくである。

有方の待絶——自有大待小、自有小待大、自有大絶小、自有小絶大。

無方の待絶——自有小待小、自有大待大、自有大絶大、自有小絶小。

この四句の意義については別に註釈は加えていない。有方は、一般論として、大小の相対を以て、待と絶を言い、無方は、それをさらに徹底させたもの、一法上において待と絶とのパターンを示したものとも言える。そして、一師の言方に依って、三論一家に三種の絶義があることを述べる。一は究竟絶で言窮まり、慮絶するところを指す。「此即是究竟絶、尽心行、滅語言」という。これを波若絶、涅槃絶、第二義悉檀絶ともいう⁽³³⁾。二は漸捨絶である。漸捨の語は、吉蔵の著作中散見するのであるが、捨は仏教内外の人をして、顛倒横謂の見、その執著妄情を捨てしめることであり、漸次の段階を経て、真実の道理を得しめるを漸捨という。今は、二諦義の例を挙げて世諦は性を絶し、真諦は仮を絶すを挙げるが、真諦はなお仮の生滅を絶するのみであり、未だ不生不滅を絶するまでには行かぬから、これは漸捨絶であるという。先に述べた絶待大にしても、大小を絶して、なお大の名を存するから、これも漸捨絶に入る。第一の究竟絶とは言えないのである。『十二門論疏』においても、非大非小を強いて大と名づくとするも、究竟からみれば、なお相待に含まれることを言う⁽³⁴⁾。名相、名言を以て説示するのはすべて相待との考えである。第三は待絶である。絶待と言う場合は、相待に待する。ゆえに大小の相待を究竟して絶する、これが待絶である。

上述のごとく、絶待大を主張するに關して、順次に自説を徹底させたのであるが、三種絶の第一において第一義悉檀絶といい、第二の漸捨絶にて、二諦の性と仮との絶義を述べた關係上、絶待大と四悉檀との関連を論じ、また、絶待大は、何物の大小を非するのであるかを論じている。後者は、性の大小を絶するのと仮の大小を絶するものと言ひ、共に仮大を明かすとする。その仮大を、さらに相待仮大と絶待仮大に分ける。これは漸捨の二諦に關連することである。

以上が、「摩訶」を「大」とするにつき、従来説を背景として、その意義を追求して來たのであるが、最後に、「大」

は何を以て義とするのであるかを述べる。これは先に紹介したごとくであり、広博、包含等を義とせるという説明である。これは、古来から流布していた一般説であるが、これに対して一応の批評を加えたあとで、三論独自の解釈を示す。つまり四種釈をもって、四種の義を明かさんとしている。第一は依名釈により、広博・包含・常・莫先の四義を認め、さらに莫後を加え、無辺無量の義、無尽等の義を言う。第二は堅釈で、大は不大を以て義となす、小は不小を以て義となす等である。第三は横釈で、大は小を以て義となす等、空と有とに例して然りという。第四は無方釈で、大は空を以て義となし、小は有を以て義となすごとくである。この無方釈については、此の語は太だ通漫なりとしながらも、相関、相類、相待の義を言うものであると言ひ、『華嚴經』の「一中解無量、無量中解一」の文を引用している。そして第二の堅釈の、不大を以て義となすという解釈は、疎密の義に関わると言う。つまり、有と無、有と不有との対論において、その浅深、疎密を論じるもので、この疎密の義は、横堅、隻双等と共に、よく用いられる概念である。慧均の「初章中仮義」にも疎密義が論じられており、吉蔵の著作中にも散見する。また有と不有については、やはり「八不義」にて広釈されている。今「玄意」においては前節で引用したように、「中仮義に至って広釈すべし」と説明を譲っているが現存の吉蔵書中に独立した「中仮義」はない。

(二) 般若

「般若」については、最初に異名を挙げ、次に翻訳の不同を述べる点、両書とも同じである。異名については、『遊意』は般若の他に、波若、班若、鉢若、鉢羅若、蔓多羅、摩何蔓多羅の六種を挙げるが、後の二つは、同一原語に依るものかどうか不明である。しかも摩何(訶)蔓多羅を、あるいは毘曇とも言うとし、これを無比法と云うとしている。これは単に音写上の異名とは言えぬもののようである。これに対して「玄意」では、特に発音で区別して、「般」の一字に四音の相違あるをいう。今、発音上のは明らかに出来ないが、記されている区別を言えば、鉢の音、波の音、般の密祥音と答祥音とである。現行の統藏經本では、相当箇所割註の形で記されているもので、元来は、梵

字が当てられていたようにも考えられる。そして、異字としては、波若、班若、鉢若の三種を挙げるが、その相違は、結局発音上から来ていると言うものである。その各々の理由として、『仁王経』及び『涅槃経』の経題に依れば、鉢音であるが、『大品経』等の般若経に従えば波音であるとする。また『坐禅三昧経』に依るのが般若の密祥音である。さらに、当時の仏教者に依って各々違いがあったごとくで、宗濂寺令法師は鉢音を用い、ある人は答祥音を用いたとする。そして班若とせるは、靈根寺慧令と招提寺慧琰の所用という。鉢若とせるは、真諦三蔵が、鉢音で読み、『金剛般若』を釈するに「跋闍羅修履迦鉢若波羅蜜修多羅」としたという。

次に翻訳の不同であるが、「玄意」の他に『浄名玄論』巻四（大正三八、八七六下）の記述を比較の対照に加えられる。先に「玄意」との対照を掲げておくことにしたい。順序は各々の記載に従う。

『遊意』

(1) 慧——釈論第十八

開善述者

(2) 智慧——釈論第四十三

及六波羅蜜經

(3) 遠離——道安

(4) 清浄——僧叡

(5) 不可翻——三大法師

『玄意』

(1) 清浄——道安

(2) 遠離——敷法師

(3) 明度——有師

(4) 慧——釈論第十八

(5) 智慧——釈論第四十三

(6) 不可翻——招提

右の対照によって明らかなごとく、『遊意』において、明度と翻する例を挙げないのみで、他は共通する。ただし、その所用者が相違している。『浄名玄論』巻四にて二智を論じるところで、やはり翻訳の不同を述べて、「玄意」と同

じ六種を出す、その依用者の名が多少異なる。僧叡は智慧と言ひ清浄を用いたとされ、道安は『放光般若』に依り遠離を用いたという。この二つは『遊意』と一致する。不可翻は、招提これを用うといい「玄意」と同じである。今、『遊意』の順序に従つて少しく説明を加えれば、慧と智慧は共に『大智度論』に依るが、慧を正翻とするのは、開善述者とされるが、智慧は『金剛般若疏』と『仁王般若疏』では、開善が用いたとされる。遠離については『遊意』は道安の折疑論を挙げ、經の無間品に依るといふ。しかし般若經類に無間品とするのは見当たらない。『浄名玄論』は『放光經』に出づとし、これは、卷五問觀品（大正八、三六上）に相当文が存する。また「玄意」では、敷法師の説とし、『大品般若』卷六の無生品（大正八、二七〇中）を挙げる。無間品とは無生品の誤りかとも考えられる。敷法師とは、竺僧敷のことであろう。次に清浄は、『浄名玄論』『遊意』共に僧叡の所用というが、『浄名玄』は『大品經』に出づ、としている。これ恐らく卷一二の歎浄品（大正八、三〇六下）を指すのであらう。「玄意」は道安を挙げ、『放光般若』の第二二巻と指示する。規行本の第一五巻に相当するが、清浄とするのは見当たらない。むしろ卷四の問出衍品第二二（大正八、三〇中）が、それに相当する。各々典拠を挙げて述べるから、道安は清浄と遠離の両方を説いたのであらう。あるいは前後の相違とも考えられる。不可翻については、『遊意』では梁の三大法師が用いたごとく述べる。これは、『大智度論』卷七一の成弁品（大事起品）の趣意に依つて、輕薄の智慧を以て、深重の波若を翻ずべからずとするものであるが、この理由の他に二説を挙げる。一は「下地の智慧を以て上地の波若を翻ずるを得ず」とするもの。二は『成実論』卷一二の世諦品（大正三三、三三三上）の趣意に依るもので、「世諦心を縁するは浅、第一義諦を縁するは深、故に浅智慧を以て深波若を翻ずるを得ず」というものである。次に『金剛般若疏』と『仁王般若疏』では、莊嚴寺僧旻が、この不可翻説を取つたとされ、「般若の名は五義を含む、智慧は但だ是れ一条、正しき翻訳にはあらず」（大正三三、八九下及び三二四下）とする。『遊意』で三大法師とするも、あるいは、僧旻を指すものかも知れないが、典拠は同じながら説明は相違している。そして「玄意」及び『浄名玄』では招提寺慧琰の所用とする。招提は莊嚴の義を承けた人であるが、「玄意」では三つの理由を挙げる。一つは、先の釈論に依るもの、二つは、

波若是多、智慧は少なかるが故に、三は、『涅槃經』卷二八師子吼菩薩品に、「般若者名一切衆生、毘婆舍那者一切聖人、闍那者諸仏菩薩」（大正二二、七九三上）とあるに依つて、各々慧・見・智と翻ずるを言い、從來すでに各々の翻訳の例があるから、智慧を以て波若を翻すべきでないと言うもので、結局、前の莊嚴の説と同じく、波若は五義を含むが故に一義を以て翻ずるを得ずとしている。

以上が、諸種の論著が紹介する波若の翻訳に関する異説である。彼此比較すると、それぞれに異なつた所用者を挙げるなどしているが、特に不可翻説についてみると、『玄意』と『浄名玄論』は説明の広略はあるにしても一致し、『金剛疏』『仁王疏』は同一系統の所用者名を挙げ説明も相応する。ただ『遊意』のみは、いずれとも異なる説明ぶりであることが知られる。

そこで、各々の著作において、自己の見解がどのように述べられているかを見る必要がある。『遊意』では、

今解、……波若非愚非智、論云、波若深重智慧輕薄、故不可翻、故正法波若、不得以一義翻訳。（大正三三、六四上）
と言つて、『大品經』及び『智度論』の文を以て、第一に不可翻なるを言う。ここで正法波若と称するのが特徴である。さらに、

今解、正法波若、非愚非智、慧（愚か）智等法、是其末用、故不得以其末翻彼本体、正法是其源、仍授波若称、智慧是末、故与浅名多。（同上）

と述べる。これは前引の文を承けて、波若は本来非愚智であつて、智慧等は、その用としての一面に過ぎない。従つて、その末用の語を以て、本体としての波若を翻じ尽くすことは不可能である、正法こそが波若の称を得ると、さらに一步を進めて解釈した。この正法とは、いわゆる正法実相との意であろう。本体論としては、不可翻を言い、用、すなわち、方便門として智慧と翻ずるを容認するとの趣意と理解されるが、その点は明確には打出していない。そして、僧叡の『大品經序』（大正五五、二七一中）の次の文に依拠すべきことを言う。

長安叡法師、与什法師对翻大品、其序云、胡音失者、正之天竺、秦言謬者、定之字義、不得翻者即而尽、是以異

名熾然、胡漢殆半、応述其言也。(同上)

またこの文に続いて、経論に智と言ひ慧と言ふも、一義を挙げて信樂を生ぜしめんと欲するのみ、是れ正翻にあらず、と言うから、以上に依つて、『遊意』の立場は、ほぼ明らかであろう。

次に「玄意」及び、その他の著述では、どのように説かれるか。

『遊意』においては、従来説に對する一一の批評はしていないが、「玄意」では、問答の形式を以て、六種の旧説に對して、一一批判の言葉をなしている。そして、先ず、波若と智慧とに各々深重と輕薄の二種あるを言い、深重の波若なれば、前の清淨等の五義を含み、深重の智慧もまた然りであるとする。文意を考えるに、やはり輕薄の智慧を以て、深重の波若を翻すべからず、とするもののごとくである。さらに「我が智慧は亦た般若を含む、波若に非ずんば、何なる意にて重ならざらん」と結んで、翻不翻の説明を終っている。次に「今、翻じて智慧とす」ることについて、三種波若を説く。先に慧持の実相波若、方便波若、文字波若の解釈を挙げ、実相波若を波若道に、方便波若を方便道に配する見解を批判している。自らは、三種波若の義は、ただ波若道中について論すべきであるとし、実相・觀照・文字の三波若を説明する。その結論として、「波若は是れ外国の語、此に翻じて智慧とす、前の三種波若は通じて名づけて智慧となす」と言い、「然るに、波若は外国の語に在るも、方便して此の間の語を取り、互いに相い兼ねるなり」(統咸一・三八・一、一四左下)としている。「玄意」では、方便門につき、智慧と翻ずるを認めること明確に述べている。

次に翻不翻につき「玄意」の述ぶるところを簡明に示したものととして『仁王疏』の説明が挙げられる。

且依論解般若有二種、一方便門、二実相門、所言翻者、約方便門翻為智慧、言不可翻者、般若非愚非智、故云不可翻也。(大正三三、三一四下)

この説明は三論一家の立場を示したものととして明解である。そこで、『淨名玄論』(大正三八所収)の説明に依つて、吉蔵の解釈をさらに補うことにする。この書では、他の論著に比較して、最もまとまった形で解釈を加え、しかも江

南人の解釈のみならず、北土人の釈を加えながら広釈しているのが特徴的である。最初に翻訳の異名を出すこと先述のごとくである。続いて「広略不同、体無異」として異名の一つについて解説を加え、波若を翻ずるとすれば、慧を以て正翻としている。しかし通常の所用は智慧である。これは経中に多く六度を説き、智慧と称し、他もすべて複語（二字名）を存するから、それに従うということである。そして翻不翻の論は、当然不可翻説で絶観般若の名を出す。これ、『遊意』の正法波若に相当しよう。つまり、「般若の体は縁と観とを絶し、智慧の名は観を定む、般若の体は愚智を絶し、智慧の名は知を照らすを主とす、般若の体は名字を絶す、智慧は則ち猶し名言に渉る」（大正三八、八七七下―八七八上）と述べて、智慧と般若との輕重を論じ、般若の体は愚智を絶するも、智慧の名を立つるは、「何を以て之に目くるかを知らず、強いて智慧と名づく、智慧の名を立つと雖も、実に般若の体を称するにあらず」（同、八七八上）といい、さらに、

今依梵本、則云般若体深重、般若名輕薄、但用此音、則応云、智慧体深重、智慧名輕薄、恐此義難顯、故訳経之人、借此方智慧、不能称梵文般若也。（同上）

と記している。これ、「玄意」で述べたことを要約し、明解に説いたものである。そして「智慧の名は義として絶、観般若と称することあたわず」と結ぶ。

以上で、波若の翻不翻に関する各々の解釈を概説した。以下は『遊意』『玄意』共に、上述のごとく基本的な考えをふまえて諸義に閑説する。『遊意』では、成実論師の智と境、観照と実相波若に対する考えを媒介として、境智智境平等無二を言い、教行波若と正法波若を主張する。そして次に断伏義に触れる。「玄意」では、境智に関する説は出さず、智と慧との一異につき経論に従って解説するが、これと同様の説明を『仁王疏』『金剛疏』にも述べている。断伏義については、前節に触れたので省略するが、上巻の『浄名玄論』において二智を釈する第八が断伏門とされ、まとまったものとしては、最も詳しい。「玄意」では中仮断伏の四句を出し、説明を「中仮義」に譲っていること前節に述べたごとくで、詳釈はしない。そして「波若義は多種にして、一時に具に述べべからず、今は、其の要を弁ず

れば、略して道義を述ぶ」(統藏一・三八・一、一八右上)として、道義について解釈をしている。また波若は何を以て義とするかについて、両書共に『大智度論』に依って八家の異説を挙げることである。「玄意」では各々につき批評を加えているが、『遊意』では、「釈論」にて十九の「復次に……」の文を以て広くこれを弁じているとして、七つのみを略出する。十九の復次と言うのは、『大智度論』の卷一の縁起釈論(大正二五、五七下―六二下)にて、『大品経』を説示する理由を十九箇条にわたり釈していることを指す。『遊意』にては、これで、波若の解釈は終っているが、「玄意」では、さらに、「仏去世後人解、古今南北不同、今前出南土解釈」(統藏一・三八・一、一七右上)として、南北の解釈を述べんと言うが、北土の釈は記されていない。その旧説をもとにして、波若の真と似との義を広釈している。今は紙数の関係で省略する。

(三) 波羅蜜

次に波羅蜜の解釈であるが、先に『遊意』と「玄意」との論述の内容を整理して掲げることにはしたい。

『遊意』(大正三三、六四下―六五上)

- (1) 波羅の異名として波伽を出す。
- (2) 翻譯について二種。
- (3) 彼岸・此岸・度について異説。

① 釈論にて三種 ② 成論師の三種 ③ 自己の見解

「玄意」(統藏一・三八・一、一九右上―二〇左上)

- (1) 異名三種と訳語。
- (2) 波羅蜜につき三翻を出す。
- (3) 三波若と三波羅蜜の關係。

(4) 度彼岸と到彼岸の釈。

(5) 度について水剋と究竟との二釈あり。

(6) 波若と波羅蜜の同異。

(7) 彼岸・此岸の異説。

①開善の二種 ②莊嚴の四種 ③釈論に依る自説

両書の説くところは、概略以上のごとくである。対応する事項を述べれば、『遊意』で波羅の異名として波伽とするが「玄意」にては婆伽という。これは『智度論』に依ることくである。また訳語について『遊意』は、波羅―彼岸、蜜―度とするのと、『賢劫経』に依り、波―岸、蜜―究竟との二つを出す。「玄意」は異名及び訳語として、波羅伽―度彼岸、波羅蜜―彼岸到、阿羅蜜―遠離の三種。そして波羅蜜にさらに事究竟と度無極を加える。因みに『仁王疏』『金剛疏』共に波羅蜜―彼岸到である。『遊意』は、いかにも簡略であるが、彼岸到とは明記しない。むしろ彼岸度とするを用いることくで、「玄意」とは相違する。

次に彼岸と此岸に何を配当するかにつき、両者の記述はかなり相違している。対照させると次のようである。

『遊意』

①釈論に依る

此岸―小乘・魔・世間

彼岸―大乘・仏・涅槃

②成論師説

此岸―有相・生死・衆惑

彼岸―無相・涅槃・種智

『玄意』

①開善説

此岸―生死・有相

彼岸―涅槃・無相

②莊嚴説

此岸―二乘・生死・因・浮虚

彼岸―仏道・涅槃・果・無生

③ 釈論に依る

此岸——慳貪・有無見

彼岸——仏道・破有無見

この比較によって知られるのは、双方共に『智度論』に依る説を出す、各々異なることである。そして、『遊意』の場合、中流としては檀波羅蜜と八正華を挙げるが、「玄意」は、二の対句共に布施とする。また『遊意』の成論師説の中で、有相・無相、生死・涅槃の説は、「玄意」に依って開善寺智蔵の所用なるを知る。さらに度と到とについて、『遊意』は龍樹云として、恐らくは『智度論』に依り、「海中に存るを度とし、已に彼岸に至るを到とす、亦た眼目の異名なり」（大正三三、六五上）とし、「玄意」も「到彼岸は必ず彼岸に到り竟って、始めて名づけて到とす、若し是れ度なれば、中流中に在るを亦た名づけて度となす、今江を渡るが如し」として同説を述べる。そこで、自説は、と言うと、両者共に、一応『智度論』の説に従って釈するを以て、その所用としているごとくであるが、『遊意』では、

今則不然、無有一法以此到彼、唯遠我無我不二、名為度、度者水剋也。（大正三三、六五上）

と述べて、波羅蜜の釈を結ぶ。ここで言うところの、度を水剋と名づくについては、「玄意」では、水剋と究竟との二義によって度を釈している。ただ、統藏本では、水剋ではなくて、永免としている。⁽³⁷⁾この点は一考を要するのであるが、翻訳の当初から彼岸・此岸・中流（河中）と言ひ、善法の河、惡法の河等と称して、すべて「河」に譬えて解釈している伝統から言えば、永免ではなく、水剋が正しいと思われる。両者の説明からして、度は、今まさに河中を渡っていることを言うのであるから、つまり、水流に打ち勝って、彼岸に向って進行中なるを意味する。従って水剋が適當である。もし永免ということになれば、此岸の煩惱生死を永く免がると言うほどの意味であらうか。とすれば、度ではなく、むしろ到の意味に理解されるであらう。「玄意」の説明を見ると、

言永免者、此是去離以积度、……究竟积度者、此者作事究竟満足称度、……若能如此究竟之施、則得名度、非是越度之度、此是究竟名度也、……若是前永免称度、此是越度煩惱、此就離以积度、(統藏一・三八・一、一九左上)と述べている。

『遊意』の説明は、以上に述べたことで、すべてであるが、「玄意」は、始めに提示したごとく、三波若と三波羅蜜との関連や、波若と波羅蜜の同異、または善法と惡法との二河義などを広釈している。また『遊意』のごとく、一法として此を以て彼に到ることなし、とか、不二を度とする、とかは説いていない。ただし、『金剛疏』では、

問、既有彼岸、云何為此岸及中流耶、答、聖人直假名說彼岸、今其因此悟入、何必須作此岸彼岸中流耶、(大正三三、九〇中)

と言つて、『智度論』に依り、「玄意」と同じく、有無見—彼岸、破有無見—彼岸、檀—中流の一説を挙げている。

(四) 修多羅

修多羅に関しては、『勝鬘宝窟』『金剛疏』『仁王疏』『弥勒經遊意』に閑説しており、比較の対象となるが、一言を要するのは、「玄意」の解釈と『勝鬘宝窟』の解釈とは、多少の文字の相違、出入があるのみで、全く同文である。⁽³⁸⁾「玄意」において誤字と思われるものは、『宝窟』により訂正して用いることにしたい。

まず『遊意』では、修多羅に仏口説、神眼見、光明の三義あるを言い、その一分を経とすという。次に修多羅の異名として、修風林、修多懶の二名を出す。⁽³⁹⁾そして翻訳不同として、次の四種を挙げる。

- (1) 仁王經——法本
- (2) 大經・雜心論——契經
- (3) 成実論——直說聖言
- (4) 諸經——經

これに対し、「玄意」では、

所言經者、自上已來明所詮之理、今明詮理之教、即理教一雙也……言經者、天竺名修多羅、此方隨義翻訳非一、伝者多用經本二名、以翻修多羅。(統藏一・三八・一、二〇左上)

と述べる。以上の波羅蜜までは、『大品經』所詮の理を明かしたもので、今「經」と言うのは、理を詮わす教を示すものという。この考えは、淨影寺慧遠の『勝覺經義記』卷上(統藏一・三〇・四、二七七右上)でも説かれている。翻訳については、引用文のごとく、經・本の二名を出す。その典拠として、

(1) 分別功德論・四分律——經

(2) 仁王經・菩提流支——本

とする。そして、この「經」とするについては、

所言經者、以世間經有貫穿撰持之用、諸仏言教亦有貫法相攝人之能、与經大同、故從喻立稱。(同、左下)
と述べる。この解釈も、恐らくは慧遠の説明を参考としたものである。⁽⁴⁾ また「本」について、及び、經本を經とするについて次のごとく述べる。

所言本者、以教能顯理、教為理本、教能起行、故為行本、今稱為經、不言經本者、蓋是翻訳之家、隨方音便故、以經名代於經本……若依根本翻名、以為經本、必言涅槃經法華經等、是翻訳之家、以見此方先伝国礼、訓世教門為五經、是以仏法訓世教門、亦稱為經……俗言經者常也、雖先賢後聖、而教範古今恒然、故名為常、仏法亦爾。

(同上)

としている。「玄意」では、慧遠の解釈を参照しながら、本来の訳名を挙げ、それを經とするにつき、中国伝統の俗世間の訓例に従ったことを広釈している。以上の趣旨は、『金剛疏』及び『仁王疏』にも述べられるが、『仁王疏』には、さらに次のように記す。

小乘論有五義、一出生、出生諸義故、二涌泉、義味無尽故、三顯示、顯示諸義故、四繩墨、除邪得正故、五結縵、

貫穿諸義、故俗訓為本、經者經也、文經義緯、織成行者之心、故名經也。(大正三三、三一五上)

と、「玄意」等の説明を、さらに補足している。しかるに『遊意』の修多羅を釈す段では、經とする説明を欠くが、第二に宗体を弁ずるところで闕説し、次のように述べる。

善見毘婆沙中、阿難以七義、明修多羅、一發、二善語、三秀出、四經強、五涌泉、六繩墨、七經也、凡為仏語、必有所詮之実、外道言詮之教無理、以内外相望者、仏有妙開之実、謂之微發、既有当之絶、名為善言、開發妙理、名為秀出、教理相開、謂之經強、南北為經、東西為強也、詮理無窮、詮之涌泉、裁形就正、名繩墨、以教持理、如糸補衣、謂之經、且胡見売糸之肆、謂之修多羅也。阿毘曇以五義弁之、一云出生、二顯示、三涌泉、四繩墨、五結鬘、准可知也。(大正三三、六五下)

ここでは、『仁王疏』で引用する五義については、名を出すのみであるが、その前の七義にすべてが含まれるからである。両者の説明を対比すれば、その表現の違いは明らかであろう。『遊意』では、「玄意」等に見られるごとき、經についての詳しい説明はしていない。全体的に『遊意』と他書との解釈の様相が相違していることが知られる。

(五) 宗体について

宗体の記述について、特に学説の引用形態について、前節に述べたのであるが、ここで記載の順に従って、その内容を窺いたいと思う。

先に触れたごとく、「玄意」の經宗を弁ずるところは、『金剛疏』の略出の形を取っており、両者の先後については、さらに考察を加えねば判断出来ないが、「玄意」が先とせば、『金剛疏』が、それを基としてさらに広釈したこととなり、その逆とせば、「玄意」は、『金剛疏』を略出流用したことになろう。

『遊意』の「第二に宗体を弁ずる」段は、五門分別がなされ、第一明体、第二明宗、第三簡因果、第四明長短、第五弁遠近である。この中で、『金剛疏』と比較し得るのは、第二の宗と第三の因果について明かすところであり、他

は、相応する記述が見られず、『遊意』独自の解釈である。まず第一の体については、四釈ありとするも、都合六説である。第一説は、

第一家云、以理為正經、何者如陀多多羅長者、以五陰十二入十八界、檢魔所說陰十三入十九界、故理是正、經文云是傍、如龍光云、理為能印、文為所印。（大正三三、六五中）

とするもので、理を以て經の体とする説で、龍光寺僧綽が採用したごとくである。第二説は、

第二靈味寺亮法師云、教理相合、因成仮為經、何者、文理相科合為經、偏即非經、故外道有教無理、如虫食木也、而成論云、異法一時、具曰因成仮、若如此釈、直是因成仮也。（同上）

とあり、これは靈味寺宝亮の説とされる、教（文）と理と相合するが故に、經といい、因成仮が成立する。故に因成仮を以て經体というものである。第三説は、

第三靈耀寺盛法師云、文是文經、理是理經、教理各是經耳、何者、文能詮理、理是所詮、教詮教能詮教理所、並是經也。（同上）

とあり、これは、靈耀寺僧盛（『梁高僧傳』卷八所載、大正五〇、三八一上）の説で、所詮の理、能詮の文（教）各々經と言うを得るという。第四説は、

第四太創寺宗法師与白馬寺要法法師、以教為經、此開善寺之師也、開善師云、十四種色中、色声兩塵是經体也、後時營法師、加触也、何者、闇中摩石碑、即知字義、故声触皆是經体也、成論云、是音声性法入所攝故、五塵中唯是法塵、何者、詮弁之功、於行乃得、故攝入法塵也。（同、六五中—下）

とあり、この第四説は、教（文）を以て經体とする説であり、太創寺宗法師と白馬寺要法法師の説とされる。この宗法師は太昌寺僧宗（『梁高僧傳』卷八、大正五〇、三七九下）と考えられ、白馬寺の要法師は、『四論玄義』で引く白馬愛法師と同一人物と思われるが不明である。この説を承けて、開善寺智藏は、色声を以て經体とし、さらに莊嚴寺慧榮（『唐高僧傳』卷八、大正五〇、四八七下）は、触を加えて經体としたという。以上が、經体に関する従來説の紹介

であるが、『金剛疏』で經を釈するところ、

經有三種、或文為經、或理為經、或文理合為經、地論師云、三十心前人文為經、三十心文理合為經、初地已去用理為經。(大正三三、九〇中)

と述べるのは、前の第一、第二、第四の説を略出し、さらに、地論師の相撰説を加えたものである。

そこで、自己の見解を見ると、前引の文に続いて、

今解、一万法無非是經、何者、色表有(『非』)色、心表有(『非』)心、諸法例然、故緣覺悟緣、雖而得道、豈有教耶、方所須、各是所主、故香積仏香作仏事、釈迦化土、以音声作事、此化緣不同故也。(同、六五下)

と述べている。これは、実相論、本体論から言えば、万法これ經ならざるはなし、とするも、釈迦の化緣不同につけば、音声等を經体と見なし得る、との考えであろう。しかるに、この記述については、『弥勒經遊意』の考え方と一致するものである。すなわち、彼の宗体を弁ずるところで、

一家義宗、而法無非經、色表非色、香表非香等、而法例無非經、但就釈迦教、色声等為經体、不二而二明之、十五色中、三色為經体得也、若言宗体異者、正法為体、因果為宗也、具如大經疏与大品疏等也。(大正三八、二六四上)

と言うのは、全く『遊意』の所説と等しいものである。そして、ここで言う十五(或いは四)種色中の三色と言うのは、『遊意』の開善説及び慧栄説に依つて補足し得るであろう。『弥勒經遊意』が、吉藏の著ではないということは、すでに論証を試みた。従つて、この一致は、『遊意』の吉藏撰なるを疑う、根拠となるのである。しかるに『仁王疏』に經体と經宗とを説くが、經体は、『五忍十地を体とす』(大正三三、三一五上)というものであるが、これは『仁王般若經』のことを言うものであつて比較は出来ない。經宗、宗体の同異については、後に触れたい。『遊意』では上説の後に、すでに引用した、經の八義及び五義を挙げて、經体の項を終っている。

次に經宗の説明を見る。前と同様に先ず成実論師の説を挙げる。

成論師釈、若以色声為經体者、体異於宗、若以所詮為經体者、体之是宗、而以所弁為宗也、弁宗有三家、第一、新

安耀（『瑤』法師云、以境智為宗、何者、非境無以生智、非智無以顯境、境智於積、是聖義、故以境智合為經宗也、第二家、鳩（『稠』法師云、權実二智為宗、此法師只存四時、故般若維摩合為第二、故以二智為二宗也、第三治（『治』城道（『通』法師云、唯実智為宗、何者、第一義空諸法之本、世諦是末、故以照一真智為宗、照末為傍、故実智為宗也。（大正三三、六五下）

最初に、前出の成論師の經体の考え方からすれば、体と宗とは異なるということであるが、所詮を体とした場合は、宗と同じこととなろう。しかるに今は、一応經にて、弁ぜられたところ、弁ぜるところを以て宗とするという。その宗を弁ずる第一説は、新安寺法瑤（『梁高僧伝』卷七、大正五〇、三七四中）で、境智を經宗とする。第二説は、雲門寺僧稠（『唐高僧伝』卷一六、大正五〇、五五三中）の權実二智を宗とするもの。第三説は、冶城寺慧通（『梁高僧伝』卷七、大正五〇、三七四下）の实智を以て宗とする説である。以上の諸説に対して、『遊意』の見解は、

今經境智、皆從不二起、故非境非智、是体宗、是境智智境聖未用。（同上）

と述べている。この点については、先の波若を釈するところでも闕説して、成論師が境と智とは、その相性実に異なるを言うに對し、

今解、境能發智、智能照境、境智智境、境智是空、境智即非境非智、平等無二、是有所弁之宗也、此不二為物所開、即名教行波若、開而不虧、即名正法波若也、既是空境空智、是以言智不失境、言境不失智、故知成論境智定異也。（同、六四中）

として、境智不二の立場を明らかにしている。これらは、經宗を境智に約して論じたものと考えられるが、次に因果に約した經宗論を述べる。これ第三に因果を明かす、というところである。しかるに、『金剛疏』では、『遊意』のごとく、境智と因果に分けて説くことはせず、両者を一括して述べている。次に略出すると、

問、此經以何為宗、答、釈者不同、有人言、以無相境為宗、所以者何、明此經正遺蕩万相、明無相理、故以無相之理為此經宗、有人言、此經以智慧為宗、自有二説、一説云、慧有二種、一者因中智慧、二者果中智慧、今正以

因中智慧為此經宗……有人言、從初地以上終乎仏果、皆平等悉為經體、此則因之与果並為經宗、即開善旧用、因慧中復有二説、有人言、但取無相実慧以為經宗、故勝鬘經云、金剛喻者是第一義智、有人言、実智方便智悉為經宗、故大品二周之説具明二慧、有人言、境之与智合為經宗、故瑠法師云、語經宗極、則以実相為宗、明聖心則以妙智為主、是故境智合為經宗。(大正三三、八七下)

とあり、この中で、前の『遊意』で紹介する説に相当するのは、④⑤⑥の三説で、④は前の慧通師の説、⑤は僧稠の説、⑥は、兩者共言うごとく法瑠の説である。ただ兩者の説明の仕方が異なる。そこで、『遊意』の次の説明を見なければならぬ。

第三明因果、莊嚴云、波若唯止於因、不通於果、故經云、在因波若、至果薩波若、又云、般若有仏法、有二乘法、是菩薩法、又云、欲得一切種智果、当学波若波羅蜜、故知唯止於因也、開善云、波若通因果、所以通因果者、大經云、解脫之法、亦非涅槃、摩訶波若亦非涅槃、又勝鬘經云、明仏智所斷、仏菩提智所斷、羅漢悟波若、是胡悟、故智通因果也。(同、六六上)

この因果について經宗を論じるものとして、莊嚴寺僧旻と開善寺智藏の説を出している。これを『金剛疏』の説明と対照させると、②と③に相当する。『金剛疏』の②の説明文は、省略して引用したが、『遊意』よりも詳しい説明を加えている。開善説は、むしろ『遊意』の方が詳しい。『金剛疏』で挙げる第一の説のみが、誰のものか不明であるが、他はすべて相應して述べ、『遊意』は各々の名前を挙げて説明するから、その所用者が判明する。そこで、また以上の諸説に対する、両書の考えを窺う必要がある。『遊意』では、

今解、波若非有智、非因非果、以因怙為因、以果怙為果、故在因名般若、至果名薩波若、因名十地、果名法界、因名仏性、果名涅槃、此皆随所弁説、更無異法、而或(二惑)者迷名生法癡、有断爭訟耳。(同上)

と述べている。このような自己の見解の表現は、首尾一貫している。前出の文に照らして明らかであろう。三論一家の基本的立場、『遊意』の言葉では、「正法」の立場から、このように言うのである。正法とは、いわゆる中道実相、

中道第一義ということであろう。次に『金剛疏』では、

今明、般若無有定相、隨緣善巧、義無不通、而正般若未曾境与不境智与不智、乃至因与不因果与不果、方便隨緣、在因名因、在果名果、在境名境、在智名智、故果因境智必得名悉得、如肇師云、原夫能境智因果者、豈境智因果之所能、良以非境非智能境能智、非因非果能因能果等耳、而今就文為論、一往方言、般若非因非果、正因果為宗。
(同、八八中)

と記している。趣旨においては、『遊意』と全く変らないと言つて良いであろう。しかしながら注意しなければならないのは、その表現上の微妙な違いである。同一趣旨、主張であるから、同一人物であると判断するのは一般的であるが、もし、同一の学派に属し、同一の師承で、しかも、基本的立脚点が同じである、相異なる人物が同時代に存したとするなら、その両者の区別、相違点をどこに見出すか、ということである。今、問題にしようと言うのは、吉蔵と慧均の場合である。古くから両者は、同一の思想的基盤に立ち、しかも、微妙な点で異なると言われる。その微妙な点と言うのは、つまり、両者の記述の相違、表現の違いである。勿論、明らかに区別出来る主張見解を示す場合は問題とはならない。同様の趣旨を表明する場合の判断は、やはり、言語的表現の相違という点に求められるのではないだろうか。したがって、同一趣旨だからと言って一概に看過するわけには行かない。このことは、以上述べ来たことすべてに対して通じることである。直前に引用した『遊意』の文中で注意したいのは、付点部分の表記である。つまり「非因非果、以因怙為因、以果怙為果」と記すことであるが、この言葉づかいは、管見によれば、吉蔵の著作中に用例はなく、『四論玄義』に見られることである。すなわち、「仏性義」において、「若非因非果結為正因、則將因怙正、謂為正因也」(統藏一・七四・一、五二左上)とか「五性中正性、因怙名正因、果怙名正果」(同、五三右上)というような例で、怙は、たのむ、たよるの意にて恃・頼と同義の文字である。従つて、『四論玄義』中においても、頻繁に用いられるものではないが、それだけに特殊な用語例であつて注意をひく。

さて、所論を両者の主旨について戻すと、以上に依つて、共に体宗不二の立場で論じ、波若の体は非因非果なるも、

因果を以て宗となす、との趣旨であることが知られる。『遊意』では、これを、「弁ずるところを以て宗とす」といい、「此れ皆な弁ずる所によつて説く」といった。一方『金剛疏』では「般若は定相あること無きも、縁に随つて善巧す」といい、『仁王疏』では「諸法は本来寂滅なり、何が宗、何が体ならん、今、縁の為に顕示せんと欲し、無名相中に名相を仮りて説き、分ちて異とするなり」（大正三三、三一五中）と説き、通門で不二をいい、別門で一応の異を立てている。両者の基本的な考えは等しきことが理解されよう。

第六節 結 論

本節は、経題釈と宗体について他の論著との比較対照を通して、『遊意』の特質を明らかにしようと試みたのであるが、内容が複雑多岐にわたっていること、諸著作間で、各々記述、表現に相違が見られることに依り、自ら彼此錯綜した論述となったことは、整理分析の不充分さに依るものと反省する。しかし、以上の比較検討によつて、幾分なりとも、本書の特異性、というのは、吉蔵の他の撰述書とは趣きを異にする面が、かなりの比重を占めていることが明らかに became と思う。その中で、特に指摘し得るのは、一には従来説の紹介記述の仕方が相違していること。これは、一一に説者名を掲げ、詳しく述べることであり、これは『四論玄義』の特徴でもある。二には全体の説相、引用の形態が、「玄意」等とは異なること、同一の事項を述べる場合、吉蔵の著書では、ほぼ同じ表現及び同文を以てするか、いずれかに説明を譲るかであるが、『遊意』と吉蔵の他の著作では、この関係は一例も見出せないことである。三には、吉蔵の用例にはない、特殊の用語例が存すること。「招提涅槃師述莊嚴義」等の例や、「義不出中仮」のごとくである。そして四には、『四論玄義』及び『弥勒経遊意』との共通点あるいは相応一致する説明が見られることである。この点は、これまで指摘した以外に、第二弁宗体の第四の弁寿命長短、第五明遠近、そして第三会教等において指摘し得る。それは逆に、吉蔵の他の著作との相違点ともなるのである。

このように考察を進めて来ると、本書は吉蔵の真撰ではなく、慧均の著述ではなかったか、との推論が提起される。さらに、『四論玄義』でいう「具般若義中説」という内容が本書に一致すること、逆に、本書中で「如断伏義中具説」が『四論玄義』に相応することを見る時、本書は、現在、『大品遊意』とはされているが、本来は『四論玄義』の「般若義」であり、それを『大品遊意』という単独の書として現行のような形態で流布したのではないかと推察したい。

第三章註記

- (1) 一、二の例を挙げれば、大正藏本の第一〇の相行品を無相行品とし、元、明両本は行相品とする。また幻学品を幻品とし、宋、元、宮本は幻人品である。
- (2) 品名につき諸本及び吉藏の用語を検討すると、吉藏が疏中で表現する言葉、例せば、第一八の間乗品では明摩訶衍義以說般若とすることを取って、大乘品としたり、また第二〇の發趣品の釈中にて、今明大乘發趣般若と言うのに依拠して大乘發趣品とすることき場合が多く見られ、一応吉藏の用語例に習って品名を新作したごとくで、諸本の通称と相違する理由である。
- (3) 「此經始終皆名仏説、中間雖弟子有所説、以仏命言令説、復為仏所印可故、通名仏説也、大判区分、略有三段、一從初訖第六舌相品、仏自開宗對舍利弗、為上根人説也、二從第七三仮品訖四十四嘆度品、仏命須菩提、為中根人説也、三從聞持品初竟經更歸宗、重為下根諸天及人、更説波若也」(統藏一・三八・一、二左下)。
- (4) 「正安元年十月十日、一見之次切句、凡前後雜亂、文字謬多、以勝本可直之而已、法園寺沙門聖然」(同、八右下)。
- (5) 「二諦章」卷上「所以為十重者、正為對開善法師二諦義、彼明二諦義有十重、對彼十重故明十重、一一重以弁正之、師唯導此義有重數、所余諸義普皆不開、若有重數者、非興皇者説也」(統藏二・二・三、二四八右上)。
- (6) 大品玄と言うのが、果たして『大品義疏』巻頭の大品玄意を指すかどうか不明である。この指示は、般若の体に関するものであり「玄意」中に相当する記述はない。
- (7) 各々の比較対照は、經題釈の内容を考察する際に試みたいと思う。但し相当箇所を示すと、『金剛般若疏』巻一(大正三三、八九下—九〇中)と『仁王般若經疏』巻上の一(大正三三、三二四—三二五上)である。
- (8) 『中觀論疏』に例を求めれば、巻二本に「江南學士智泰、來至皇朝請述所聞」(大正四二、二〇上)とか、同じく「昔山中學士名慧靜法師」(同、二七中)、巻三本に「山中大學士道安法師」(同、三五上)のごとくである。
- (9) 「第二弁宗体、有五重、第一明体、第二明宗、第三簡因果、第四明長短、第五弁遠近」(大正三三、六五中)。
- (10) 『仁王般若經疏』巻上の一「所集不同、隨流各異、不能具出、天台智者、於衆經中闡明五義、今於此部例亦五門分別」(大正三三、三二四—三二五中)。
- (11) 太創寺宗法師とは、『高僧伝』巻八(大正五〇、三七九下—三八〇上)所載の僧宗(四四〇—四九八)であろう。伝にては「以從來信施、造太昌寺以居之」とする。また白馬寺要法とは不明であるが、『四論玄義』では白馬愛法師なる人を引く。

(12) 新安耀法師とは恐らく小山寺法瑤（四〇〇—四七五？）であろう。耀と瑤は音通。『高僧伝』巻七（大正五〇、三七四中）によれば、小山寺には十九年間程住したとくであるが、大明六年（四六二）に新安寺に移り、そこで卒している。

(13) 鵜法師の鵜は、稠と同字にして、稠と音通。恐らく僧稠（四八〇—五六〇）であろう。『統高僧伝』巻一六（大正五〇、五五三中—五五五中）所載。また治城道法師とするのは、道は通の誤写か誤植ではあるまいか。『四論玄義』では治城通法師として引用する。『高僧伝』巻七（大正五〇、三七四下—三七五上）所載の慧通（四一五—四七八？）であろう。

(14) 以下の説明を記せば、「問、亦得仮伏仮断、中伏中断次不、答、亦有此義、如識仮有無、則性有無永断、名為仮断也、自有識仮有無、但伏性有無、猶未断也、自有悟非有無、伏但性於、自有悟非有無、性惑永断、不須説仮也」となる。

(15) 吉藏の説明を挙げれば、『中觀論疏』巻二末（大正四二、二八上）において、初章と中仮を説明し、次のごとく言う。「問、初章中仮、明何物義耶、答、初章是伏、中仮是断、初明仮有無、是伏性有無、次明仮有無、入非有非無、即性有無永断也、故初章中仮為破性病、性病若去此語不留、若守初章中仮者、是中仮師耳、又云、初章是動執生疑、謂動性有無之執、令疑性有無、中仮即破性執疑、中破性執、仮為釈疑」。これと同様に慧均も「初章中仮義」において論述するが、その中に断伏義はなく別に論じられている。本書第二部第一章第二節及び第三節参照。

(16) 『大乘玄論』巻三（大正四五、四八下）。

(17) 『四論玄義』巻二「故開善門徒報恩等」（統藏一・七四・一、二左上）、「此師於彼玄宗、大勝前解」（同、四左上）。

(18) 『大品經玄意』（統藏一・三八・一、九左下）、但し優波を優婆と記す。

(19) 『三藏記集』巻八、僧叡「大品經序第二」（大正五五、五三中）に「胡音失者、正之以天竺、秦言謬者、定之以字義、不可變者即而書之、是以異名斌然、胡音殆半」とあることに依る。

(20) 『大品經玄意』（同前）「一者論釈摩訶比丘僧、摩訶言大、不言勝多、若勝多亦是正翻者、豈得独言大耶、次釈摩訶薩埵文云、摩訶言大薩埵、或道心或衆生、亦不言勝多也、三者第十八卷云、摩訶秦言大、波若言慧、又金光明經第二王子名摩訶提婆、偈中云大天、諸処文既並云大、不言勝多、故知大為正翻余是義訓也」。

(21) 『涅槃經遊意』（大正三八、二三三上）「但大有多義、依此經凡有六義、一常故大、……二者広故大……」。

(22) 『大品經玄意』（同、一二左上）に「四釈中、広博之与常出涅槃文、常者出涅槃第三卷名字功德品云、所言大者名之為常、広博出四相品第五卷云、所言大者其性広博也、而釈無文、就此而釈還釈前両文、言包含者、還是釈成広博、故包含、包含故所以広博也、莫先還是常義、以無有在其前者、所以為常」とあることに依る。

- (23) 『大品遊意』にて「招提涅槃師述莊嚴義」とか「龍光述開善義」(大正三三、六三中及び下)として引用する。
- (24) 現行の『四論玄義』(統蔵一・七四・一、一六右下等)で十以上の用例がある。
- (25) 「玄意」(統蔵一・三八・一、一〇右上)に次のごとく記す。「次有靈觀法師、是地論師中好(始か)、手經至東陽後還都豐樂寺、歸興皇法師、偃停三日講、看之人疑其非是靈觀、觀恐其偷得靈觀之名、彼師既知玄(意か)云、若言非者但難者也」。
- (26) 各著作間で、名称が異なる。『二諦章』では因縁釈といい、『三論玄義』では互相釈、『四論玄義』は横論顯発とする。また『大品玄意』は横釈、『法華玄論』では相資釈という具合で一定しない。
- (27) 『三論玄義』(大正四五、一四中)では「所言互相釈義者、中以偏為義、偏以中為義、所以然者、中偏是因縁之義、故說偏令悟中、說中令識偏」等とする。また『四論玄義』(統蔵一・七四・一、四五左下)では「開發釈名、即是仏以法義、法以仏義、横而明也」等の例がある。
- (28) 第一章第四節及び第三章参照。
- (29) 同第一章第三節参照。
- (30) 吉蔵の『三論玄義』(大正四五、一四中)、及び『中觀論疏』卷一本(大正四二、二上)、また『四論玄義』卷一「初章中仮義」にても説かれる。
- (31) これも著作間で名称を異にする。『三論玄義』では理教釈、『二諦章』は顯道釈、『四論玄義』では、豎論表理という。
- (32) これを言うのに『大智度論』卷一八(大正二五、一九〇中)の「般若波羅蜜、実法不顛倒、念相觀已除、言語法亦滅」を根拠として引用する。
- (33) 『二諦章』巻上に「此三種二諦並是漸捨義」(大正四五、九〇下)とか『中觀論疏』卷一本に「中前仮即従有無入非有非無、従用入体、中後仮非有非無仮説有無、従体起用也、中仮義内具足明之、……後意明漸捨義」(大正四二、一一下)とする。また『百論疏』卷上(大正四二、二三八上以下)にて破と捨を区別し、広釈している。
- (34) 『十二門論疏』巻上本(大正四二、一八〇中)に「問、非大非小可是絶待、既猶称対小名大、云何是絶、答、亦如所問、拋其非大非小言窮慮絶、此是絶待、今非大非小猶称为大、此猶是待」とする。
- (35) 『梁高僧伝』卷五(大正五〇、三五五中)に依れば、放光及び道行般若を善くし、神無形論、放光・道行等の義疏を著わしたという。道安、道嵩、竺法汰と同時代の人である。
- (36) 「玄意」(統蔵一・七四・一、一四右下—左上)に「今且明三種波若者、持公解云、一者実相波若、二者方便波若、三者文字波若、

彼以大論第百卷即文証云、波若有一道、一者波若道……二者方便道……波若道則是実相波若、方便道則是方便波若、文字通兩処也、今明、作此判制者、大為失、他不見論」と述べる。持公とは『唐高僧伝』卷一四（大正五〇、五三七下）所載の慧持（五七五—六四二）である。

(37) 統藏本の「玄意」では、すべて「永免」とし、『遊意』は「水勉」とし、頭註で、勉を剋とする。また『金剛般若經序』（大正三三、八四上）では、「永勉」とし、各々異なる。これは、恐らく筆写上の相違か、翻刻の際の異同であろう。

(38) 『勝鬘宝窟』卷上本（大正三四、四中）参照。

(39) また『弥勒經遊意』では、修妬路、修吒羅、修林嵐、修多闍多を挙げる。

(40) 慧遠『勝鬘經義記』卷上（統藏一・三〇・四、二七七右上一下）に、「經是能詮、外国正音名修多羅、此翻名經、聖人言教、能貫諸法、如經貫華、是故就喻名之為經、何不名經乃名經乎、經能貫華、經能持理、其用相似、故号为經、名依俗訓、經者常也、教之一法、經歷古今、恒有曰常」とある。

第四章 『大乘玄論』成立の諸問題

第一節 『大乘玄論』「八不義」の問題

現行の『大乘玄論』の成立については、古くから種々の疑問が提起されている。その点について『大乘玄論』の国訳をされた宇井伯壽博士は、解題において次のように述べている。^①

然るに又現存五卷本中の八不義は均正の作である為に五卷全部が必ずしも嘉祥大師の作でなく又二智義の如きは浄名玄論にあるものと全く同一である為に、大乘玄論は恐らく後人が要義を集めて一部を為したものであらうともいはれて居るし、更に又此論には広本二十巻と中本五巻と略本四巻とがあつたともいふ。略本とは八不義を除いていふのである。然し現今としては二十巻本の存したことは之を明確にすることを得ぬ。

宇井博士は右のように述べた後に、坂本幸男氏所蔵の『大乘玄第二聴書抄』（読師道憲口授）という写本において、「八不義」が吉蔵の製作か否かの議論がなされていることを紹介されている。右の写本の年代は不明であるが、東大寺図書館に所蔵されている同様の写本は、十三世紀（鎌倉時代）から十五世紀の写本が多く、鎌倉時代の末期頃には『大乘玄論』の「八不義」（玄論八不義）と略称）が慧均の作であることは認められていたようである。そして「八不義」は慧均の作を取ったものであるから『大乘四論玄義記』（以下『四論玄義』と略称）の「八不義」（玄義八不義）と略称）は省かれているのだという説も述べられている。実際に続藏經所収の現行本には「八不義」を欠く。それが横

超慧日博士によって、やはり欠文となっている「初章中仮義」と共に写本の存在が明らかとなった。⁽³⁾これによって古くから議論されていた問題の検討が可能となったのである。横超博士は両者はまま小異はあっても、組織文章全体が殆ど一致すると述べられている。そして、大谷大学の三桐慈海氏によって「玄論八不義」と新出資料である「玄義八不義」との詳細なる比較対照によって両者が同一の著作であることが検証されたのである。⁽⁴⁾

また、これより先に大正大学の村中祐生氏は、『大乘玄論』には先行する吉蔵の著作との重複が多いことを指摘された上で次のように述べている。

このように重複対応は極めて著しく、義科を以て各疏の要義要文を録して一書を編んだことは疑いえない。これについて、後人の編とするかの説を一概に立てた人はなく、さりとて嘉祥大師の真撰と直ちに認定することにはわかには決しかねる態のものようである。けれど、嘉祥大師自身の一書の編著の意図はなかったとも断じえないのではあるまいか。⁽⁵⁾

さらに、平井俊榮博士はその著『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』（一九七六年、春秋社）第二篇第一章吉蔵の著作（三五六頁）において、特に『大乘玄論』について、

確定的に本書が偽撰であるという証明も現在不可能であることを思えば、内容的に吉蔵の他の著作との間に重複がまみ見られたとしても、それは往々にしてあり得ることであり、一概に『大乘玄論』を吉蔵の著作目録から除外することはできないし、また、そうすべきではないと考えるものである。

と述べられて、慎重に取り扱うべきとの考えを示されている。その後暫くの間、この問題についての研究や意見表明はなかったと思われるが、近年になって創価大学の菅野博史氏が、吉蔵撰述説に疑念を表明し、その理由として『法華経』を七巻とするか、八巻とするかの問題で、吉蔵は一貫して七巻としているが、『大乘玄論』巻三「一乗義」（大正四五、四二中、四四上）では「八軸」としていることを指摘された。そして「わざわざ七軸」を「八軸」に変えているのは、八巻の『法華経』が流行した、吉蔵より後の時代の影響を感じる」としている。⁽⁶⁾この指摘も踏まえた上

で、駒澤大学の奥野光賢氏は「一乗義」と吉蔵の他の著書との比較考察を行ない、吉蔵は『法華經』にも仏性が明かされているとする根拠として一貫して『法華論』の七処に仏性を明かしていることを主張しているのであるが、『大乘玄論』「一乗義」では次のように述べている箇所を指摘する。

問、此經未明正因仏性、此義何耶。答、此人不得經味。法華論云、七処明正因性。今略出四処。諸法從本來自寂滅相、此明自性住仏性。又云同入法性、此是仏性之異名。又云開示悟入之知見、論釈知見明仏性。普賢菩薩及授惡人記有正因性故。(大正四五、四三上)

右の文章について奥野氏は「ここで注意されるのは、『法華論』の七処」といいながら、『大乘玄論』のみは『法華論』の文を指示しているのではなく、『法華經』本文をもつてこれを指摘していることである。……『法華論』の七処といひながら、『法華經』本文をもつて指摘していることはやはり奇異な感じが否めないことも事実なのである。またこれは伝写の段階でなされた可能性も完全には否定しきれないことではあるが、『法華經』に通曉していたはずの吉蔵が、『常不輕菩薩』を『普賢菩薩』と誤記することは考えられないことである」と述べる。そして論文の結びのところで「『一乗義』中には決定的証拠とは言えないまでも、かなりその著者性に疑念を抱かせるに充分な諸点も存することが明らかになったと思われる」としている。

以上のように、現行の『大乘玄論』には様々な問題がある。そこで本節では「玄論八不義」(現在一般に参照可能な大正蔵本を使用する)と吉蔵の『中観論疏』との科門及大意の比較によって、両者の相違を指摘すると共に、慧均の『四論玄義』と相応一致することを明らかにしておきたい。

一、科門と大意の比較

第一に『中観論疏』との比較であるが、吉蔵は八不を二度にわたって解釈している。「初牒の八不」と「重牒の八

不」と呼ばれるもので、今は卷二本の「重ねて八不を牒して解釈する」という一章の科門と大意とを比較対照してみたい。⁽⁸⁾

両者の科門を対照すると次のようである。

八不義		中観論疏	
第一弁大意		一大意門	
第二明三種中道		二尋本門	
第三論智慧中道		三得失門	
第四雜問		四正宗門	
第五論重複諸句		五淺深門	
第六明不有有		六同異門	
(大正四五、二五上)		七撰法門	
		八次第門	
		九料簡門	
		十新通門	
		(大正四二、二〇上)	

『中観論疏』では「去る仁寿三年（六〇三）三月二日、江南の学士智泰が皇朝に來至して所聞を述べよと請うたので、委しく釈するために開いて十門としたのである」と言っている。『中観論疏』が最終的に完成したのは大業四年（六〇八）とされるから、卷二本末の重牒の八不を著わしたのは右の仁寿三年以後のこととなろう。その時『中観論疏』を著わす意志はあったにしても、八不義なる別章を立てるつもりであつたかどうかは分からない。その時すでに『大

『乘玄論』のごとき、もしくは八不義という別章を制作する構想があり、また完成されていたとするなら、仁寿三年の要請の時に、それに基づいて解釈したであろうと思われる。それをういなくとも科門等において一貫性、共通性があるという良いと思われる。ところが右の対照の通り両者は、一目瞭然たる相違がある。勿論一方は『中論』一部の解釈としての八不義であり、他方は一つの独立した章であるから、その著作の意図や目的に差違があっても不思議はないし、科門の立て方が異なることも考えられる。しかし『中観論疏』の整理された科門に比して「八不義」のそれは趣を異にし、また六門分別で簡略といえよう。また『大乘玄論』の他の義科と比較しても、一貫した構想のもとに組み入れられた義科の科門としては不揃の感があり、同一人物の著作とは思えにくい。

次に両者の大意の冒頭文を対照すると次のようである。

八不義	中観論疏
<p>八不者蓋是諸仏之中心、衆聖之行処也。故華嚴經云、文殊法常爾、一切無畏人、一道出生死、更無異趣也。即是論初八不、故堅貫衆經、横通諸論。(大正四五、二五上)</p>	<p>八不者蓋是正觀之旨歸、方等之心骨、定仏法之偏正、示得失之根原、迷之即八万法藏冥若夜遊、悟之即十二部經如對白日。(大正四二、二〇上—中)</p>

両者は、その底意において相通するものであろうが、説明は甚だ相違する。右の冒頭の文章以下の説明を要約してみると、「八不義」では右の引用文の最後に「堅貫衆經、横通諸論」とある横堅に約して以下の説明を展開しており、それは専ら八不が堅に深義の經に入り、横に諸論の破病の用を弁ずることを明かすのであり、また菩薩及び声聞の觀行等広く衆行を明かすことを説いて、八不が諸仏の中心、衆聖の行処たることを明かし、『中論』の論初におく理由を説いている。

それに対し『中観論疏』では右に引用した文章についての更なる説明はない。そこで巻一本の初牒の八不の段にお

いて、論初に八不をおく理由を述べるところを見ると、吉蔵は論初に八不をおく理由について十義を挙げて詳しく説明している。⁽¹⁰⁾そして卷二本でその所由を結んで「即ち知りぬ。八不は衆教の宗婦、群聖の原本、但だ稟教の流、本を捨て末を崇む。四依出世して末を棄て本に帰せしむ。故に八不を標して論初に貫在せしむ」⁽¹¹⁾としている。そこには八不に約して中観の旨婦を開顯し、また真実仏法の原本を顯示しようとする首尾一貫した姿勢がうかがえる。

以上のように両者の八不に対する基本的な考え方や説明の仕方を見ると、たとえ撰述目的や条件、成立時期が異なることを考慮したとしても、かなりの違いがある。また両者には所説の異なる点が見られること、逆に共通する部分や酷似している点もあるが、後者は摂嶺興皇の相伝説や成実論師の義で、両者を結びつける根拠とはなりにくい。さらに「八不義」の第五弁単複中仮義と第六料簡不有の二科で論じられている内容と類似、もしくは一致する記述は『中観論疏』等吉蔵の著書には見られず「八不義」独自のものである。ただし、すでに論じたように、単複中仮義や不有の思想は、「初章中仮義」で説かれる内容であり、吉蔵も初章と中仮の基本的説明は、『中観論疏』卷二末の八不解釈の「浅深門第五」(大正四二、二七下—二八上)においてなされている。

二、「八不義」と『大乘四論玄義記』との比較

第二に「八不義」と『大乘四論玄義記』との比較によって両者が相応一致することを指摘したい。まず現行の『四論玄義』中には、「三種中道如八不義中説」のように、「八不義」に説明を譲つてところが四箇所見られる。

次に対照すると以下のようである。

四論玄義

玄論八不義

(1)問、他有三種中道、応是三諦、今真俗表非真非俗道者、亦——第二明三種中道。成論師解八不不同。一云八不並是真諦中道、

応三諦耶。答、三種中道、如八不義中說。(統藏一・七四・一、三〇右上)

(2) 所言二智者、一者方便実智、二者実方便智也。如八不義中[釈]。実以審諦為義、法実審諦無所有無所說故。方便以善巧為義、亦得言方便以実為義、実以方便為義。亦言方便不方便為義、実不実為義也。(統藏一・七四・一、六九右下)

(3) 問、三十一菩薩、因二入不二、可攝入不二法門品。文殊入非二非不二。淨名入非非二非不二。那攝入不二法門品耶。答、有兩種勢。三十二菩薩此二不二、文殊是二不二非二非不二、淨名是非二非不二非非不二、故皆攝入不二、故皆攝入不二法門品也。又三種轉法、即如二諦、八不義中說。有破病意、有無窮轉勢、有拳淺深門入中道正法義也。(統藏一・七四・一、八六左上)

(4) 龍光云、開善常云、此三仮待不待、即不善出応人之表。今無依無得宗定之。嘸嘸別別生於分別心、於入道道無益、如百草也。如八不義中破三仮也。(統藏一・七四・一、九七

亦是真諦也。二云不生不滅是中道、即是真諦不有不無中道、余六不是俗諦中道也。今謂不然。彼不解大乘論意、小乘義意判如此耳。今云、八不具三種中道、即是二諦也。但成論師解三種中道。……(大正四五、二五下)

第三明智慧中道。所言二智中道者、二智是方便慧及以実慧、亦具三中道也。実方便、豈可言方便、豈可言非方便。方便実、豈可言実、豈可言不実、則是二慧各明中道。実方便則非方便、方便実則非実、非実非方便名為二慧合明中道也。(大正四五、二九上)

問、此釈名以成論何異。答、名雖同其意大異。若以義釈名、有三種勢。一横論顯發、二豎論表理、三当体釈名。(『四論玄義』「二諦義」、統藏一・七四・一、二〇左下)

作三種中道相多種勢、意終是同、但方言異耳。今二種方法作、如前所說也。問、何故世諦仮生仮滅、真諦仮不生仮不滅耶。答、有二種勢。一者世諦破性明性空、即是仮生仮滅。真諦破仮明因緣空故、即是仮不生仮不滅也。(「八不義」大正四五、二八下)

但成論師解三種中道。……世諦中道者、世諦不出三仮故、依三仮明中道。……

先破俗諦中道。汝因成中道、仮名不一、実法不異異、且問、

右下)

……觀百草之中、非関仏法之中、正是外道義也。……次破相
続中道。……次破相待仮明中。……。(大正四五、二五下
—二七中)

以上のように現行の『四論玄義』において「八不義」での説明を指示する四箇所について、いずれも「玄論八不義」に相応一致する説、あるいは同趣旨の記述が見られることが判明する。

また写本として現存していた「初章中仮義」には九箇所「八不義」を指示するところがある。その指示された内容(テーマ)をまとめると次のようである。()内は写本の丁数である。

- 一、成論師の三仮説(八右)
- 二、中前仮・中後仮について(一八右)
- 三、二諦中道について(同右)
- 四、成実師の三仮明中について(二八右)
- 五、単複に中道を明かすことについて(三一右、二回)
- 六、体中と用中について(三二右、二回)
- 七、単複中仮の出入について(四三左)

今ここで「玄論八不義」の該当部分を対照することは繁雑なので省略するが、右のすべての内容に相応する論述が「玄論八不義」に存在することを確認できるのである。

次には逆に「玄論八不義」の中に他の義科を指示するところがあるが、これについて『四論玄義』を調べると、やはり相当する箇所を見出すことができる。次に対照する。

玄論八不義

第四雜問難。問、八不明中仮二諦、自心所作有出処耶。答、有文有理。文則八不処經論散出。……問、八不是不生不滅等、教不生不滅、為理不生不滅之不生不滅等耶。答、具含阿不生不滅等、但理為正教則傍也。問、何以知之。答、彼經中列八不竟云、而相即聖智無二、故是諸仏菩薩智母也。大經云、涅槃之体非有無、非亦有亦無也。大品經相行品、身子白仏、諸法実相云何有、仏云、諸法無所有如是、如有無所有、是事不知名為無明也。中論序大意云、聞不生不滅畢竟空便失二諦也。又四諦品云、諸法雖無生、而有二諦也。故知具含中仮、而中為正宗、二諦為傍。具如二諦中説也。(大正四五、三〇中—下)

四論玄義

問、二諦中道為体、出經論耶。答、菩薩瓔珞本業經下卷云、二諦義者、不一亦不二、不常亦不斷、不來亦不去、不生亦不滅、而二相即聖智無二、故是諸仏菩薩智母也。又大經云、涅槃之体非有非無、亦有亦無。故今明不但二諦以中道為体。涅槃仏性等、悉以中道為体。中論青目序云、末世衆生、聞不生不滅畢竟空便失二諦。故知論主悟解不生不滅、即具二諦。又論四諦品云、諸法雖無生、而有二諦也。……(二諦義) 続藏一・七四・一、二八左下—二九右上)

両者は論述の目的が相違するので、全く同文とは言えないが、二諦は中道をもって体となす、その論拠である経論の引用文は一致している。

また「玄論八不義」の第六料簡不有有において、不有と有とを相待解釈するのに十六意を例しているが、その第一五の不有有の得失の意の部分と相応する説が『四論玄義』の「二諦義」に見える。一方は「五得」として述べ、他方は「五失」として述べるが、その内容は一致している。対照すると次のようである。

玄論八不義

第十五不有有得失意者、如經試問。答、言諸法不有有即為得、即具五義。一得不二義。二得不自仮名義。三得相得義。四得無所得空義。五得中道義也。若答者言諸法是有為有者、即失五義故、不有有判道非道義也。不無無亦類也。

(大正四五、三四下)

四論玄義

今明中道義有兩意。一論得失大意、二正明中道也。明得失大意者、……若迷中或仮、即有五失。一失諸法不二成二義。二失諸法仮名成性実。三失諸法相待成白性。四失諸法皆空成性有。五失中道成辺見。

(「二諦義」統藏一・七四・一、二六右下―二六左上)

以上の比較対照によって、『大乘玄論』所収の「八不義」と『四論玄義』とが相応一致することの証明は充分ではないかと思う。両者には思想的に中仮の考えがその基底にあることが明らかで、そのことが「初章中仮義」において九回も「八不義」を指示することに反映しているであろう。中仮の重視は、吉藏とは異なる点でもある。

第二節 「二諦義」との重複について

『大乘玄論』「二諦義」には「八不義」と重複する部分があるので、ここでは両者の比較対照を行ない見解を述べておきたい。

『大乘玄論』における重複部分は、「八不義」の「第五に単複中仮義を弁ず」(大正四五、三三中―三三下)と「二諦義」の「中道を明かす第六」中の「第二に二諦に就いて中道を明かす」段(大正四五、二〇中―下及び二二下)で、両者は、ほとんど同文である。今、「八不義」を基準として、それに「二諦義」を対照させる方法で、その異同を記載したい。―線の上が「八不義」で、下が「二諦義」である。改行ごとの数字とabcは「八不義」の大正蔵經における頁数と上中下段で、()内の数字は行数を示す。「二諦義」の頁数等は省略する。¹²⁾

32 b、(15) 第五辨單複中仮義——第二就二諦明中道、有三意——此中有三意、明——(ナシ)、(16) 明——(ナシ)、辨二諦單複義——就二諦論單複、(17) 第一——初、第二論互得相入也——後明互相出入(也ナシ)、(18) 若——(ナシ)、仮——一仮、(19) 也——(ナシ)、偏說仮無——偏說一仮無、(20) 是單中——即是單中、偏說一非無亦是單中——非無亦爾、(22) 也——(ナシ)、問何意明單複句耶答——次釈其所以、一往——(ナシ)、(23) 為鈍根——約鈍根、仮利——仮正言利、人——之、(24) 修行十——悟十故、則——即、悟——(ナシ)、(25) 則——即、有——二——兩(有ナシ)、(26) 也——(ナシ)、不能懸——無有玄、故——(ナシ)、二義——兩義、(27) (28) 單仮——(仮ナシ)、(28) 複仮——(仮ナシ)、以鈍根人——為鈍根之人、円教——受円教、說——且說、病——(ナシ)、堪聞——堪受、旨——教

32 c、(1) 以說——以為說、仮——(ナシ)、能領持也——皆領受(也ナシ)、互得相入出——互相出入、(3) 然也——例爾、明——(ナシ)、(4) 也——(ナシ)、(5) 明——(ナシ)、(6) 則是——(ナシ)、有無入——(ナシ)、非有非無——非有無、無亦然也——(ナシ)、明——(ナシ)、(7) 明——(ナシ)、說——仮說(7) (8) 非無非有說無有也——(ナシ)、(8) 明——(ナシ) (8) (9) 有入——仮有不名有仮有不名無從仮有入、(9) 無入非無非有也——仮無亦例爾、明——(ナシ) (11) 也——之、明——(ナシ)、則——即(12) 無有則非無也——(ナシ)、明——(ナシ)、(13) 也——(ナシ) (14) 然者——(ナシ)、計遣——計隨遣(15) 成——有、也——(ナシ)、明——(ナシ)、融——神(16) 滯——隔、(16) (17) 地持云從有無方便入非有非無也華嚴經云——(ナシ) (17) 東方——眼根、三昧——(ナシ) (18) 具出——委釈、又——(ナシ)、經——(ナシ)、或散心——或從散心(18) (19) 盡——受(二箇所) (19) 散心中——散心中也、(19) (20) 則是迴轉總持出入無礙方便也——(ナシ) (20) 複有二——亦有二(21) 後明——二明、義——(ナシ) (22) 世——俗(23) 也——(ナシ) (23) (24) 複仮——(ナシ) (24) 是俗——為真、複中二不二是真諦——(ナシ) (25) 是複仮——此是複仮(26) 非二非不二尽有無非有非無——非二尽有無非不二尽非有非無(26) (27) 正中也——是複中(27) 明——釈、(28) 則——即(二箇所)、也——(ナシ) (29) 單義之二——單家之二、還俗——還是俗33 a、(1) 止有無——正尽有無二(2) 尽二復尽不二——尽不二(3) 則——即、翻——悉(4) 猶是單仮——猶是前單仮、

仮—中(5) 也又—(ナシ)、中—(ナシ)(6) 義—(ナシ)(7) 止—只直、便—(ナシ)、止—只(9) 略—劣、為劣也—有勝劣、後—次(10) 得—(ナシ)、也—(ナシ)(12)(13) 也(二箇所) —(ナシ)(15)(16) 也(二箇所) —(ナシ)(18)(19) 也(二箇所) —(ナシ)(21) 也—中道(22) 也—(ナシ)、第三就—第三階就(23) 復有—有両、明単複義—(義ナシ)(23)(24) 論出入義—出入(24) 俗單複—俗諦明単複二、真單複也—真諦明複(25) 俗單—俗諦、真單—真諦是單仮、複仮者—(仮ナシ)(26) 複仮—複仮仮、是—(ナシ)、複非—複仮非(27) 道是俗—道此是俗、非無—以非無、道是真—道此是真(28) 是(二箇所) —此是(29) 明互—(互ナシ)、明俗—就俗

33 b、(1) 明真三明—就真三(明ナシ)、約—就、(2) 即從—即是仮(3)(4) 仮非有—非有仮、(4) 也—(ナシ)、俗複(二箇所) —俗諦複、非有—入非有(5) 也—(ナシ)(6) 云—(ナシ)、也—(ナシ)(7)(8) 仮有非有仮有非不有也—仮有入非有非不有(9) 説為—一仮有也—仮説為仮有(10) 於—(ナシ)(10)(11) 也(二箇所) —(ナシ)(11) 亦—(ナシ)(13) 也—(ナシ)(14) 云—(ナシ)(15) 也—(ナシ)、云—(ナシ)(16) 也—(ナシ)(17) 也—(ナシ)(18) 云—(ナシ)、也—(ナシ)(19) 云—(ナシ)、無仮不—(仮ナシ)、—(ナシ)(20) 也—(ナシ)、云—(ナシ)(21) 也—(ナシ)、第三約二諦—(ナシ)(22) 云—(ナシ)(23) 也—(ナシ)(24) 云非無不乖有—(ナシ)、也—(ナシ)(25) 云—(ナシ)(26) 也—(ナシ)(27) 云非有不乖無—(ナシ)、也—(ナシ)(28) 云—(ナシ)、有不—有仮不(29) 也—(ナシ)、云—(ナシ)

33 c、(1) 〵(10) 也(六箇所) —(ナシ)(2) 〵(10) 云(六箇所) —(ナシ)(2) 不無非—不無入非(7) 説為—説名為(8) 云—(ナシ)、不無—非無、則—即(10) 説為—説名為、也—(ナシ)

両者の対照によって知られることは、全体的に言つて「八不義」が広釈で「二諦義」が略釈となつてゐる。二、三の例を示せば、「八不義」に「偏に一非有を説くは是れ単中、偏に一非無を説くは亦是れ単中」(表32・b・20)とあるのを、「二諦義」では後半を略して「非無亦爾」としていることや、「八不義」で「問う、何の意にてか単複の句を

明かすや。答う、凡そ二義有り」(表 32・b・22)として問答の形式で説明しているのに対し、「二諦義」では問を省略して「次に其の所以を釈す」としているごとくである。さらに「八不義」で「大士の観行は融通自在にして滞礙あること無きを明かす」とし、「菩薩地持経」、「華嚴経」、「大品経」を引証しているが、「二諦義」では、「地持経」の文及び華嚴の經名も省略していること等(表 32・c・16 以下)に明らかである。また「二諦義」における辞句の省略や脱落も多く、特に「也」「明」「云」の字は後半のほとんどが略されている。これは書写伝持の間の脱落というよりは、その数から言っても意識的に省略した感がある。その他、相互の出入や用いられている字句の相違、顛倒等は表記した通りである。

次に注意されるのは、「八不義」あるいは「二諦義」の論の構成及び論旨から言ってしまう点である。「八不義」では六章を立てて論じる第五章として、十章中の第六章中道を明かす段の第二節として論じている点、全体の構成としての両者の扱いが異なっている。しかも「八不義」では「重複中仮を論ず」とし「二諦義」では「第二に二諦に就いて中道を明かす」と表記している。内容から言くと、有無の相対を基本として、肯定面を仮とし、否定面を中として相即相入することを単義(各論)と複義(双論)に約して展開したものであり、中と仮との相対による重層的構造をなしているもので、表題としては、重複中仮義を論じるものとした方が適当とも考えられる。しかし根本的な思想乃至概念からすると、二諦分別、二諦的趣旨とは不可分のものであり、主旨は結局中道を成立せしめんということになるから、「二諦義」のごとく、二諦について中道を明かすとしても可である。ただ全体にわたり二諦を表に出して中道を論じようとしたものではなく、有無相待、中仮相待の種々の論理的バリエーションを示したものであることは確かである。したがって、この両者の扱い方の相違は、何を意味するか。また、この一段と前後の脈絡であるが、「二諦義」では、第六章の始めに、「中道を明かす第六。初めに八不に就いて中道を明かし、後に二諦に就いて中道を明かさん」と断っているから、「二諦義」成立の当初から、この一節が組み入れられていたことは間違いなからうし、「八不義」の方は、重複中仮義を論じたあとの「第六に不有が有を明かす」最初

に、「若し重複諸句を了ずれば、則ち不有が有の義を解す。若し重複を了ぜざれば、不有が有も亦た解し難し。故に須らく広く弁すべきなり」⁽¹⁵⁾と前を承けているから、章の次第を明示していると言える。そうなると、重複中仮義を論じた一文は、両者共に元来組み入れられていたものということになり、『大乘玄論』が同一人物による編著であるとした場合、明らかな重複であり、しかも両者の扱い方が基本的なところで相違しているから、一の矛盾である。吉藏の最初期の著作とされる『二諦章』に、中道を明かす段が現存すれば、それとの対比において明瞭になるかとも予想されるが、それは不可能な状態である。したがって、今はこの点に関しては疑問の提示に止め、後に再び触れることにしたい。

第三節 『中観論疏』との比較検討

一、総論

第二節では、八不そのものを解釈したものであるという観点から、『中観論疏』巻二の「重ねて八不を牒して解釈す」の一章との科門の対照と大意に関して比較検討したのであるが、吉藏の八不に対する思想面での基本的な問題については、巻一本の「初めに八不を牒して造論の意を述ぶ」に示されており、「八不義」との相似の説も多いので、この点について更に両者の比較検討を試みることにする。

「八不義」は、言うまでもなく羅什訳『中論』の八不の偈に対する解釈であるが、『中観論疏』においては第一偈、つまり「不生亦不滅 不常亦不断 不一亦不異 不来亦不出」を教の体とし、またそれは二諦であるとし、「能説是因縁 善滅諸戲論」を教の用、また二智であるとし、最後の半偈「我稽首礼仏 諸説中第一」を、人を敬い法を美むるものとして⁽¹⁶⁾いる。つまり三つに類別して以下解釈するが、教の体を明かすところで、師である興皇寺法朗の三種方

言を出して三種中道を説き、教の用を明かすところで二智中道を説いている。したがってこの解釈の次第及び内容を「八不義」に比すると、第二に三種中道を明かす、と第三に智慧中道を明かす段が、それに相当しており、類似のものとなっているが、その内容としての説明解釈では順序や広略、説相に明らかな相違がみられる。

まず全体の説相をみると、「八不義」の三種中道を明かす段では、最初に成実論師の八不に対する理解を示すが、『中観論疏』では卷二の重牒の八不における第九料簡門の初めで触れている。¹⁷次に「八不に三種の中道を具す、即ち是れ二諦なり」として成論師の三種中道を紹介するが、一について詳細に説明し、さらに論破し、最後に地論師の中道説をも破している。しかるに『中観論疏』では、興皇法朗の三種方言に含めて触れており、成論師説とそれに対する批判は、第二方言において簡単に説明批判するに過ぎないし、地論師の批判はしていない。しかも「八不義」の方言は、僧詮の旧義と法朗の新義との二種である。また、先に対照した「二諦義」の「中道を明かす第六」の前半は、¹⁸八不に就いて中道を明かすが、ここは明らかに『中観論疏』で示す三種方言とほとんど同文を引いて説明するにもかかわらず、「八不義」においては説相や内容を異にするのは、同一人物の著作とした場合には、甚だ疑問である。『中観論疏』と「二諦義」あるいは「八不義」との重複再説は、各々異なる主旨のもとに制作されたもので、その性格を異にするから許容されるとしても、『大乘玄論』内の二つの義科における重複、あるいは同一内容の趣きを異にする説明の仕方は、首肯出来ないものがある。大体において、同じ内容の説明をする場合は、いずれかに説明を譲るのが普通だからである。この点は、前述の重複部分についても言える。以下三種中道と二智中道についての各々の説明を見ることにする。

二、三種中道に関して

先に成実論師の三種中道説について対照し、次に三論学派の立場を窺う。三種中道とは、世諦及び真諦の中道と二

諦合して中道を明かすとの三であるが、この説が、いかなる過程を経て成立したものであるのかを考えるとき、吉蔵の『二諦章』の構成展開からみると、二諦義の探求に依るものとみられ、二諦の体をどこに定めるかに関しての段階的な結論であったと思われるし、また『中論』の八不の解釈にも関連したものであって、空、仮、中道、八不、二諦等の各々の考察研究の上に成された総体的な一の帰結であったことは否定できない。しかもそれが梁代成実論師によって説かれていたもので、三論学派としても、従来の三種には出ないのであるから、成論師説の不備を批判するのみにとどまらず、理論的にも、体系的にも確固たる立場を宣明する必要があったと思われる。「八不義」で紹介される成論師の三種中道は次のようである。

(一) 世諦の中道とは、世諦は三仮を出でず、故に三仮に依って中道を明かす。

(1) 一には因成仮の不一不異なるに中道を明かす。何となれば、一柱は四微を攬^とって一と為れば是れ不一にして一、四微は同じく一仮を成ずれば不異なるも、仮と実と異なるが故に異なり。故に不一の二なるが故に、不異の異なるが故に不一不異なりとは、因成に中道を明かす。

(2) 二には相統の不常不断なるに中道を明かす。但し相統仮同じからず。①一に云く、補^①処に続仮を明かすもの。②二に云く、前の玄^②と後の一とに続仮を明かすものにして、識心の終り、想心の初めとの中央に当たって仮と為るが如し。③三には、龍光が開善を伝えて云く、続仮を明かさば後起って前に接し、前転じて後と作る。即ち是れ生と至と共にて仮を成ずるなりと。三師の説同じからずと雖も、而も相ともに続くが故に断にあらず、滅するが故に常にあらず。不断不常に相統の中道を明かす。

(3) 三には相待仮に中道を明かす。即ち是れ開避の相待有り、色心等の法の如し。名づけて通待と為し、亦是定待とも名づく。長短君臣父子等の法の如きは、短も自ら短ならずして長に形るが故に短なり。長も自ら長ならずして短に形るが故に長なり。此の如きは相奪待なり。乃至君子父子等は名づけて別待と為し、亦た不定待とも名づく^③。通別殊なると雖も悉く是れ相待仮にして中道を明かす。仮にして真に非ず、理に称当するが故に虚に非ず。真に

非ず虚に非ず、通じて世諦の中道を明かす。

(二)真諦の中道とは、名無く相無きも、名に寄せて相待す。真は真無に待するが故に、無は非無を表わす。また有に非ざれば、非有非無を真諦の中道と名づく。

(三)真俗合明の中道とは、俗諦を有と云うが如きの有は実有に非ず。真諦を無と名づくるも無は定無に非ず。非有非無を名づけて両合の中道と為す。(大正四五、二五下—二六上)

以上が、「八不義」における成実論師の三種中道説であるが、これは龍光寺僧綽の説であるとされる。⁽²⁾また(2)相続仮の①は光宅寺法雲、②は招提寺慧琰の説とされ、③は明示するごとく僧綽が伝えるところの開善寺智蔵の説である。したがって、この「八不義」の説は、いわゆる成実論師の説を、素直に列挙したごとくであり、用いられている辞句を見ると、それが固有の意味を付され、三論学派のテクニカルタムに改変されたものではないことから窺われる。上説が僧綽の伝える諸師の説であるとされる根拠ともなるのであるが、次に開善が梁武帝の命によって『成実論』の義疏を作った事情を述べ、その疏文を引いて開善説を別に紹介している。すなわち、

二諦中道は云何が物を談ずるや。(1)諸法が起るとは、未だ法性に契わざるを以てなり。(2)既に未だ契わざるが故に有あり、則ち此の有は妄有なり。(3)それ空なるを以ての故に是れ俗なり、虚体は即ち無相なり、無相は即ち真なり。(4)真諦は有に非ず無にも非ざれども而も無なり。其れ妄有に非ざるを以ての故に、俗は有にも非ず無にも非ずと雖も、而も有なるは、仮有を以ての故なり。

(一)与物は挙体即ち真なるが故に有に非ず、挙体即ち俗なるが故に無に非ず、即ち非有非無にして真俗一の中道なり。(二)真諦は無相なるが故に有に非ず無に非ず、真諦の中道なり。

(三)俗諦は是れ因仮にして即因は即果に非ず、故に非有なり。果を作らざるに非ざるが故に非無なり。此の非有非無は俗諦の中道なり。(大正四五、二六上)

というものであって、ここには、三種中道を成立せしめる理論的な説明がなされており、これは、後に触れる三論学

派の三種中道の展開を考える上で注意されるところである。理論的にも、また言語的表現の上からも、精密さを欠き、難解な表現となっているが、三論学派ではこのような梁代成実論師の説を基盤として、それを自己の立場からの新たな論理と言語的表現を以て組織し直し、それに対する批判という形で自己の立場を明確にしていくなか、『中観論疏』にみられる成実論師の三種中道は次のようである。

(一) 実法滅するが故に不常なり、仮名相続するが故に不断なり。不常不断を世諦の中道と名づく。(2) 因の中に未だ果の事あらず、故に非有と言う。得果の理あり、故に非無と言う。非有非無を世諦の中道と為す。

(二) 真諦は四絶の故に名づけて中と為す。

(三) 二諦合明の中道というは、謂く非真非俗を名づけて中道と為す。(大正四二、一一上)

「八不義」に比して、『中観論疏』の説は、非常に簡素化され、詳しい説明等は、すべて省略されている。これを「八不義」に对照すれば、世諦中道の(1)は前の(2)相続仮に中道を明かすに相当するし、(2)は、開善説の(三)に当たるであろう。また真諦中道を、前説では無相無名である、と言つて有無等の四句を離れることを意味するから、『中観論疏』では四絶と言つたものである。このように、『中観論疏』では成論師の説は明らかな趣意要略の形で説かれ、一方「八不義」では、忠実とも言えるほどに詳細に説明している。そこで古藏の他の著作中ではどのように説かれているかを、『二諦章』に依つてみると、開善説として次のように説明する。

(一) 世諦の中道とは三種有り。(1) 一には因中に果の理有るが故に無に非ず。果の事無きが故に有に非ず。非有非無因果の中道なり。(2) 二には実法滅するが故に常に不ず、相続するが故に断に不ず、不常不断相続の中道なり。(3) 三には相待の中道なり。

(二) 真諦の中道とは、非有非無を真諦の中道と為す。

(三) 二諦合明の中道とは、非真非俗を二諦合明の中道と為す。(大正四五、一〇八上)

というもので、世諦中道の第三として相待の中道を出しているが、名を挙げるのみで説明はなされていないし、『中

『観論疏』の文と比較すると順序の相違と辞句の相違のみで同様の説明となっている。中でも注意されるのは、『二諦章』と『中観論疏』との成立時期が、かなり開いているにもかかわらず、同じ説明文で紹介していることは——勿論この一事のみで断言できないが——吉蔵において、経論の慣用句と同様に、頻繁に登場する成実論師等の説も、ある程度定型化され、簡略化されていたのではなからうか。⁽²⁴⁾ しかもその定型化あるいは要略の仕方が、批判を加えそして自己の立場を宣明するに都合のよいようになされたのではないかと思われる。つまり自己の言語的表現と理論的方法を以て趣意要約する形である。それは、従来説の理解、吟味、吸収そして批判破斥の上に自己の教学を形成し、新たな展開を求めて宗義を明確にすることにおいて、当然の処置であり方法でもあらうし、自己の術語で組み換えることは、その時点で、すでに理解吸収し、自己のものとする作業は終わっているということでもある。したがって、このような吉蔵の著作にみられる傾向を考慮した場合、「八不義」の説相をどのように理解すべきか。あるいは説明に用いたソースが両者異なるからであらうか。例えば、「八不義」の「龍光は開善を伝えて云く」というのは、僧綽の著作を直接的には参照して、開善説を引用していることを示すが、この句は『四論玄義』では常用され、慣用句とさえなっている。また開善説は、彼と門下の人々による成実論義疏十四巻からの引用文であるが、一方『二諦章』では、開善の三種中道説として引用しながら、両者の説明が全く異なるのは、その資料となったものが違うか、あるいは今指摘した趣意引用の相違かのいずれかであらう。当然のことながら、以上に紹介した説明文を基にして批判を試みているわけであるから、自ら「八不義」と『中観論疏』では、批判の方法も説相も違ったものとなって展開している。この点は、両者の根本的な相違を示すものではなからうか。

次に自己の立場からの三種中道説を述べるが、「八不義」では「今、大乘無所得の義は、八不に約して三種中道を明かす。方言は⁽²⁵⁾新旧同じからざるも、而も意に異趣なし」として、初めに山中師、すなわち、僧詮の次のような方言を述べる。

(1) 語は不語に待し不語は語に待す。語と不語と並に是れ相待仮名なり。故に仮の語なれば語と名づけず、仮の不語

なれば不語と名づけず、不語と名づけざれば無と為さず、語と名づけざれば有と為さず、即ち是れ不有、不無、世諦の中道なり。但だ、相待仮なるが故に有るべきを生と説き、無かるべきを滅と説く、故に生と滅とを以て合して世諦と為す。

(2) 真諦も亦然り。仮の不語なれば不語と名づけず、仮の非不語なれば非不語と名づけず、非不語と名づけざれば非不無と為さず、不語と名づけざれば非不有と為さず、則ち是れ非不有、非不無、真諦の中道なり。相待仮なるが故に有るべきを不滅と説き無かるべきを不生と説く、即ち是れ不生と不滅なるが故に合して真諦と為す。

(3) 二諦合明の中道とは、仮の語なれば語と名づけず、仮の不語なれば不語と名づけず、非語非不語即ち非有、非不有、非無、非不無、二諦合明の中道なり。生滅と不生滅とを合して明かすこと此れに類して尋ぬべし。(大正四五、二七中

―下)

以上が僧詮の方言であるとされるが、他方『中観論疏』の場合は、「八不は文約つづまかにして義豊かに意深くして理遠し、撰嶺興皇より経に随い論に傍りて病を破し道を顕す。此の八不を釈するに文を変え体を易からしむるに方言甚だ多し」とするも、實際は、師である興皇法朗の三種を述べている。したがって前の僧詮の方言は、理解しにくい辞句があり、古くから難解とされているが、これに比して、『中観論疏』の第一方言は、四重の階級を立てて順次に有所得心を除くことを示す。論理的に言っても、法朗の方言は、僧詮よりも一段と進んだものであり充実していると言える。それは元来、『中観論疏』においても「八不義」においても、成論師の説を批判し、超克せんがために起ったものであることを明言せるごとく、三論と成実との相克は具体的であつたに相違なく、成論師あるいは他の学派からの反論に対処して、その批判の様相も必然的に、より以上の煩雑さを増したことが予想される。二諦説における三重の二諦から四重の二諦への展開は、吉蔵自身の言葉を借りずとも、そのことを物語る明らかなる例である。この方言においても、次第に趣旨を克明にし、徹底していることが窺われ、『中観論疏』における第一方言ないし第三方言は、いわ

ゆる他（成実学派）と今（三論学派）の相違を理論的に峻別した初章の語と呼ばれるものである。今、『二諦章』に依つて記せば以下のごとくである。

〔成実学派〕

- (1) 有の有なるべき有れば、無の無なるべき有り。
- (2) 有の有なるべき有れば、無に由らざるが故の有なり。無の無なるべき有れば、有に由らざるが故の無なり。
- (3) 無に由らざるが故の有なれば、有は是れ自ら有なり、有に由らざるが故の無なれば、無は是れ自ら無なり。
- (4) 自ら有なれば、即ち有なるが故の有、自ら無なれば、即ち無なるが故の無なり。

〔三論学派〕

- (1) 有の有なるべき無ければ、無の無なるべき無し。
- (2) 有の有なるべき無ければ、無に由るが故の有なり、無の無なるべき無ければ、有に由るが故の無なり。
- (3) 無に由るが故の有なれば、有は自ら有にあらず、有に由るが故の無なれば、無は自ら無にあらず。
- (4) 自ら有にあらずるの有は、是れ無なるが有、自ら無にあらずるの無は、是れ有なるが無なり。（大正四五、三五上）

以上の初章の語は、『中観論疏』巻二末でも説かれ、第三節までは辞句共に同じであるが、第四節が多少異なり改変がみられる。すなわち、他については、「有は是れ自ら有なれば、有なるが故の有と名づけ、無は是れ自ら無なれば、無なるが故の無と名づく」とし、今の説は「有は自ら有にあらず、不有が有と名づく、無は自ら無にあらず、不有が無と名づく」としている。⁽²⁸⁾趣旨は同じで、辞句の相違のみではあるが、主語の転換を行ない、単に「無（なる）が有」あるいは「有（なる）が無」としていたものを、「不有が有」「不無が無」と変えて、誤解のないように注意を払ったごとくである。この初章の語は、中仮の語とも称され、一応の区別はなされているが、「一切の文字は皆な初章に摂められる」とし「初章は一切法に通ず」ともされるが、⁽²⁹⁾また「一切法は中仮を離れざるが故に、皆な是れ中仮なり」とも言われるから、初章と中仮は不離の関係であり、同体異名とも言える。よって三論学派における根本的な

理論構造であり、他に対しては、体系的な批判を目指したことが窺われる。これを考慮して所論を元に戻すと、しからばいかにして自己の三種の中道が釈明されるかについて、先に他の所論を挙げ、次に今の立場を述べる。

「玄論八不義」

成実学派の立場

- (1) 有の有なるべき有れば、則ち生の生ずべき有り、滅の滅すべき有り。
 - (2) 生の生ずべき有れば、生は是れ定・生なり、滅の滅すべき有れば、滅は是れ定・滅なり。
 - (3) 生は是れ定・生なれば、生は滅の外に在り、滅は是れ定・滅なれば、滅は生の外に在り。
 - (4) 生が滅の外に在れば、生は滅を待たず、滅が生の外に在れば、滅は生を待たず。
 - (5) 生が滅を待たざれば、生は則ち独存なり、滅が生を待たざれば、滅は則ち孤立なり。
- 斯の如き生滅は、皆な是れ自性にして因縁の義宗には非ざるなり。
- #### 三論学派の立場
- (1) 有の有なるべき無けれども、空を以ての故に有なり、(故に) 生の生ずべき無く亦た滅の滅すべき無し。但だ世諦を

【中観論疏】

- (1) 有の有なるべき有れば、則ち生の生ずべきあり。則ち生の生ずべき有れば、則ち滅の滅すべき有り。
 - (2) 生の生ずべき有れば、生は滅に由らず、滅の滅すべき有れば、滅は生に由らず。
 - (3) 生は滅に由らずして生なれば、滅が生に非ず。滅は生に由らずして滅なれば、生が滅に非ず。
 - (4) 生は滅が生に非ざるが故に、生は是れ自ら生なり。滅は生が滅に非ざるが故に、滅は是れ自ら滅なり。
 - (5) 自ら生なれば則ち是れ実生なり、自ら滅なれば則ち是れ実滅なり。
- 実生実滅なれば則ち是れ二辺なり、故に中道に非ず。
- (1) 有の有なるべき無けれども、空を以ての故に有なり。則ち生の生ずべき無く亦た滅の滅すべき無し。

以ての故に名を仮りて生滅を説く。

(2) 仮生の生なれば、定生に非ず、仮滅の滅なれば、定滅に非ず。

(3) 生は定生に非ざれば、滅の外に生無く、滅は定滅に非ざれば、生の外に滅無し。

(4) 滅の外に生無ければ、滅に由るが故の生、生の外に滅無ければ、生に由るが故の滅なり。

(5) 滅に由るが故の生なれば、生は独存にはあらず、生に由るが故の滅なれば、滅は孤立にはあらず。

此の生滅は皆是れ因縁仮名なり。(大正四五、二七下)

(2) 生の生すべき無ければ、滅に由るが故に生なり。滅の滅すべき無ければ、生に由るが故に滅なり。

(3) 滅に由るが故に生なれば、生は是れ滅が生なり。生に由るが故に滅なれば、滅は是れ生が滅なり。

(4) 生は是れ滅が生なれば、生は自ら生ならず、滅は是れ生が滅なれば、滅は自ら滅ならず。

(5) 生は自ら生非ざれば、但だ世諦の故に仮に生と説く。滅は自ら滅ならざれば、但だ世諦の故に仮に滅と説く。(大正

四二、一一上—中)

以上の説明によつて、他との峻別の論点、あるいは主眼となる問題点が明らかになつてゐるようであり、言語的な表現によつて、両者の相違も看取出来るように思う。つまり、付点の部分である「八不義」の定生・定滅に対する『中観論疏』の不由滅・不由生、同様に在滅外・在生外と非滅生・非生滅、不待滅・不待生と自生・自滅、独存・孤立と実生・実滅の相違であり、これは単に言語的表現の工夫による相違のみであると簡単に見過ごして良いかどうか。例えば、自生・自滅の語は、前述の初章の語において、『中観論疏』、『二諦章』共に自有・自無の対照となつていて、『中観論疏』の別の所においても、やはり同様の表現をして一貫しているが、「八不義」のみが相違している。また、今(自己)の立場を説明するところでは、「八不義」では、第一階において「世諦を以ての故に名を仮りて生滅を説くなり」の一文を付すが、これを最初に持ち出すか、最後に付すかは、前提としての、他の立場の、説明の仕方に依るものと考えられ、第二階以降の両者の説明は大分相違したものとなつてゐる。例えば、『中観論疏』の第二階で、

「由滅故生・由生故滅」との表現をするが、「八不義」では、第四階に至ってこの表現を用いるあたり、これは、同じ趣旨を説くにも、当初の言語の表現形式によつて、その論旨の展開及び明解さ、論理性が、かなり違つて来ることを示しており、これは単に、方言の種々相による相違であるとしても、はたして、同一人物による時と場所と目的の相違のみであらうか。

以上が、成実学派と三論学派との根本的立場の差異を明らかにしたもので、続いて三種中道を説く。前記と同様に上段が「玄論八不義」で下段が「中観論疏」である。

(1) 因縁の生は生にして而も起らず、所以に不生なり。因縁の滅は滅にして而も失せず、所以に不滅なり。故に不生不滅を名づけて世諦の中道と為すなり。余句は之に例して尋ねべく復具には出ださざるなり。

(2) 次に明かさく。①世諦の生滅有るに對するが故に真諦を不生不滅と名づく。②所以に空が有を世諦と為さば、仮生仮滅なり、有が空を真諦と為さば、仮不生仮不滅なり。③此の不生不滅は、自の不生不滅に非ず。④世諦の仮の生滅に待して、真諦の仮の不生滅を明かす。⑤世諦の仮生滅、既に生滅に非ず、真諦の仮不生滅、亦た不生滅に非ず。故に非不生非不滅を真諦の中道と為すなり。余句の不是之に例して知るべきなり。

(3) 次に二諦合の中道を明かさば、①有を世諦と為れば生有^すり

(1) 仮生なれば不生なり、仮滅なれば不滅なり。不生不滅を世諦の中道と名づく。

(2) ①世諦の生滅に對して、真諦の不生滅を明かす。②空が有を以て世諦と為れば、世諦は仮生仮滅なり、有が空を真諦と為れば、真諦は不生不滅なり。③此の不生不滅は自の不生不滅に非ず。④世諦の仮生に待して真諦の仮不生を明かし、世諦の仮滅に待して真諦の仮不滅を明かす。非不生非不滅を真諦の中道と為す。

(3) 二諦合明の中道とは、①無生滅が生滅を世諦と為し、生滅

滅有り、空を真諦と為れば不生不滅なり。②此の不生滅は即ち是れ生滅が不生滅なり、此の生滅は即ち是れ不生滅が生滅なり。③不生滅が生滅なれば是れ則ち生滅に非ず、生滅が不生滅なれば是れ即ち不生滅に非ず。故に生滅に非ず不生滅に非ず、是れ二諦合明の中道なり。生滅既に爾り、余句は応に例して解すべし。(大正四五、二七下)

が無生滅を真諦と為す。②無生滅が生滅なれば豈に是れ生滅ならんや、生滅が無生滅なれば豈に是れ無生滅ならんや。故に生滅に非ず、無生滅に非ざるを二諦合明の中道と名づく。(大正四二、一一中)

この三種中道は、先に対照した五段階の理論的展開を前提として成立されているわけで、したがって、最初の世諦中道を導く説明の仕方が両者異なっている。「八不義」では、先に「此の生滅は皆是れ因縁仮名なり」と結んだ関係上、次に「因縁の生は」と承けて展開し、「中観論疏」の方は、「世諦の故に仮に生滅を説く」と結んだから、次に「仮の生なれば」として前を承けている。第二の真諦中道の説明は、①—③までは同じで④は「八不義」の方が整理された形となり、逆に「八不義」の⑤に相当する文は、『中観論疏』では省略されている。しかるに、『四論玄義』⁽³⁹⁾「八不義」では③以下が次のようになっている。

③仮の不生滅なれば、是れ不生滅に非ず。

④世諦の仮生に待して真諦の仮不生を明かし、世諦の仮滅に待して真諦の仮不滅を明かす。

⑤世諦の仮生仮滅は、既に生滅に非ず、真諦の仮不生滅は、則ち不生滅に非ず。

⑥故に仮の不生は不生に非ず、仮の不滅は不滅に非ず。

というもので、前二者を合した形であり、論理的な展開としては中間を省略せずに丁寧に説明しているが、かえって煩わしいものともなっている。したがって、『中観論疏』が④までで最後の帰結に持って行き、一方「八不義」が⑤あるいは⑥の説明を要したのは、第一の世諦中道の説明の仕方が関係しているようであり、『中観論疏』が単に説明

の簡潔さを求めて省略したのではないと考えられる。つまり『中観論疏』が、⑤以下の説明を省略したのは、世諦中道の説明で、「仮生は生にあらず、仮滅は滅にあらず」としているから、真諦の仮不生、仮不滅なることを導き出せば、当然の理論的推量で「仮不生は不生にあらず、仮不滅は不滅にあらず」の結論が得られるからである。これに対し、「八不義」の方は、因縁による生と滅との理論的展開で世諦の中道を説明したために、⑥まで至るには前述のような手順を踏む必要があったと考えられる。この相違は、前提となった「他と今」との峻別において、「世諦の故に」の一句の用い方に基因するであろう。「八不義」に比して『中観論疏』は、必ずしも論理の展開の仕方は精密ではないが明解である。これは第三の二諦合明中道においても言える。

三、二智中道に關して

次に二智中道説について、両者の比較を試みる。これは、先にも述べたように、吉藏によれば、「能説是因縁善滅諸戲論」を教の用とし、二智中道として解釈するもので、「我稽首礼仏諸説中第一」は人を敬い法を美むるものと捉えて別に釈している。しかるに、「八不義」では、両者を明確には区別せずに、第三に智慧中道を明かすところで解釈する。最初に、二智について前と同様に三種の中道がそなわることと言うが、この一段は、『中観論疏』の説明とほとんど同文である。⁽³⁵⁾ 続いて広釈を加えて、八不の偈文を解釈する。この釈文は、両者かなり異なっているが、今は省略して、次の戲論についての説明を見てみたい。「八不義」では、「若し教を解し理を体せば能く戲論を滅す」と偈の釈文を結び、続いて「凡夫二乗の心の所行は、戲論に非ざるは無く、理外に行ずる心は戲論に非ざるは無し。応に須らく消滅して之を損ずべし」として、次に三種の相對によつて戲論を説明する。これに対して『中観論疏』では、偈文の解釈に、師法朗の説を紹介して、自ら大要を述べ、『中論』観法品第十八の青目の釈にもとづいて愛論と見論との二種の戲論を明かし、「今、此の八不を説いて二種の戲論を滅するなり」として、次に、法朗の五種の戲論を示

す。この両者の説相は、甚だ異なっており、一見、全く違った説のごとくであるが、注意して比較すると、その内容は相通するものとなっている。以下、両者を対照させる。

「玄論八不義」

凡そ三種の相對有り、或時には四種なり。

- (1) 一つには善惡相對なり。惡は是れ墮墜す、經に垂いて出の功なし、故に十惡を戲論と爲す。善は是れ清昇す。理を扶けて出の義有り。故に十善は戲論に非ず。成実論に亦云う、一等の四執を戲論と爲すと。又言う三性中にて善と惡とは戲論に非ず、無記は是れ戲論なり。何となれば、善惡の二性には果の記すべき有るが故に戲論に非ず、無記は汎淡にして得果の功無きが故に戲論なりと。今華嚴經に依るに云く、唯善のみ戲論に非ず、惡と無記は並に是れ戲論なりと。惡も亦苦果を得と明かせど、但だ是れは趣向して理に歸りて仏を得るの義には非ざれば、故に名づけて戲論と爲し、唯善法のみは能く仏果を得ればなり。……

- (2) 二には有相無相相對に之を明かす。亦た有漏無漏相對とも言う。有相は是れ分別あるが故に戲論と爲し、無相は無分別なるが故に戲論に非ず。有相の善は還つて戲論に属す。故に大品經に云く、相善は不動不出なれば乗と爲さずと。

「中觀論疏」

師、又漸捨の義に約いて五種の戲論を明かす。

- (1) 一には、仏に誠勤の二門有り。諸惡莫作を名づけて誠門と爲し、諸善奉行をば名づけて勤門と爲す。惡は理に乖くこと有りて府墜す、他を損し苦を感じるが故に戲論と名づく。善は是れ理に符うて清昇す、他を利し樂を招くが故に戲論に非ず。

- (2) 二には、善に二門有り。有所得の善は不動不出なれば、名づけて戲論と爲す。無所得の善は能動能作なり、故に戲論に非ず。

故に仏藏經に云く、人の為に有相法を説くは、是れ衆生の惡知識なり、衆生の為に無相法を説くは、是れ衆生の善知識なりと。有相は經に乖くが故なり。……有漏は即ち有相、無漏は則ち是れ無相なれば、有漏の善は唯三有の果報を得るのみにして、未だ生死を出離すること能わず、正しく是れ不動不出なり、故に戲論と名づく。無漏の法は生死を破裂す、故に戲論と名づけず。又、地持、成、數等の師は、恐らくは相善を求める比丘の宗に落つ。彼之を聞いて驚怖せん。而も大乘無所得宗を聴く人、此の意を見るのみ。彼の師の徒は此の意を覺ることあるなし。

(3)三には一異相對なり。有相は是れ戲論、無相は戲論に非ずと雖も、若し是れ有相にして無相に異ならば便ち是れ戲論なり。相無相異ならずと見れば、乃ち戲論に非ずと名づく。乃至、善惡生死涅槃解惑等並びに類して然り。故に大經云く、明と無明とを凡夫は二と謂い、智者は其の性無二と了達すと。故に大品經三慧品に云く、諸の二有る者を有所得と名づけ、二有ること無き者を無所得と名づくと。又、大經に云く、有所得の者は道も無く果も無し、無所得の者は道有り果有りと。若し異を以て非と為し不二を是とせば、此れは則ち不二を識らず、還つて戲論を成ず。復た須らく

(3)三には、得と無得との二を名づけて戲論と為す。明と無明とを云うに、愚者は二と謂えるが如し。諸の二有る者は道も無く果も無し。若し有得無得平等不二なる者は不戲論と名づく。智者は其の性無二なりと了達す。無二の性即ち是れ実性なり。

(4)第四には、二と不二とは是れ二辺にして並びに是れ戲論なりと明かす。若し能く二と不二に非ざれば、中道にして即ち戲論無し。次に、二と不二、と非二、と非不二、と並びに是れ名相なれば、皆な是れ戲論なり。言亡慮絶すれば則ち戲論に非ず。

之を遣るべし。一無く二無きが故なり。或時には四法に就いて四句を行ずることを弁ずるは、是れ戲論なり。四句を行ぜざるは、則ち戲論に非ず。……

(4)四には、此の三に対するに出なく離なし。何となれば、諸の有所得は別に住処ありて其の出を論ずればなり。今は謂わく、本自ら住せず、今亦た出無し、住なく出なきが故に戲論に非ず。若し戲論の滅すべき有つて是れ無戲論なりと言わば、亦た是れも戲論なるが故なり。今明かさく、八不の不戲論は、ただに戲論を滅するのみに非ずして、不戲論も亦た滅す。……。(大正四五、二九下—三〇中)

(5)第五には、若し戲論あり、若し不戲論あるは、並びに是れ戲論なり。若し戲論なく不戲論なき、方に是れ不戲論なり。
(大正四二、一二下)

この対照によつて、両者共に戲論と不戲論との相違を明解にしつつ、自己の立場を宣明させ、戲論を以て戲論をとどめ、次第に四句を絶した言忘慮絶、無名相の世界に悟入せしめんとするものである。したがつて、その趣意において、両者は共通しているが、その説明の纏め方が相違している。『中觀論疏』は、師法朗の五種戲論として、簡潔に述べるが、「八不義」では、四種の相對によつて論じている。しかし、説明の文句や引証に用いる經文などは同じであり、共通の傳承あるいは資料に基づいていることは確かである。ただ『中觀論疏』は、法朗の説として紹介する形を取るのに対し、「八不義」は、それを明示しないし、要點の説明のあとに各々經証をもつて自己の見解による広釈ないし、他に対する批判の文を加えているのが注意される。また「地持成數等の師」とか「大乘無所得宗」とかの用例は『大乘玄論』においては「八不義」のみの表現であり、第三の一異相對に論じるところでは、經典名を示して引証するが、前の「大經」は『涅槃經』なるも、後の「大經」は『大品般若』の文である。一般に、「大經」と言えば、

『涅槃經』を指すために、古くより、『涅槃經』にこの文なしと言われ、「大經」は「小品」の誤写であろうとも言われた。しかし、他の箇所では、『涅槃經』と『小品般若』を指して、「兩の大經」と称しているから、必ずしも、誤写とは言えず、著者固有の用語であったとも考えられる。これに対し、『中觀論疏』では、經典名を出さずに本文中に含めて用いている点が注意される。

四、比較検討の要約

以上、「玄論八不義」と『中觀論疏』との比較を、三種中道説及び智慧中道説を中心として、種々に試み検討を加えたのであるが、すでに明らかなごとく、単に述作の時期とか目的の相違としてのみでは解決出来ない問題が、多分に内在している。両者異同の要点をまとめれば次のようになる。

一、全体の構成と展開は、共に『中論』の八不の偈に基づき、それを解釈する方法でなされるが、『中觀論疏』はその性格からして当然ながら、首尾一貫したものであり、「八不義」は独立の義科であるから第一章に大意を述べ、八不の偈に添ったものは第二章と第三章である。しかも附随して導き出される諸問題は両者共通であり、その解決、帰結も同様である。ただ「八不義」の第四章の雜問難から第六章は独自のものである。また『中觀論疏』の論旨説明は明解で、八不の趣旨を明かす上では要を得て充分である。少なくとも「八不義」の第二章と第三章は、同一人物の作としては重説であり、説明はむしろ繁雑である。

二、次に自説の根本的な依拠としているものは、『中觀論疏』では終始法朗の説を基準としており、撰録興皇の始末として三論一家の相承説であることを言うが、実際は師である法朗の説なることを明示して用いる。これに対し「八不義」では、方言の説明で第一に僧詮の方言を引き、次に「今山門の意を明かさば」⁽³⁸⁾として、『中觀論疏』では法朗の言として述べると同様の他と今との峻別を行なう。同じように方言を中と仮の体用によって広釈するところも、

『中観論疏』は「二師の」と言つて暗に法朗を示唆するが、「八不義」は「撰嶺師の云く」として、道朗の説として述べる。⁽³⁹⁾五種（あるいは四種）戯論についても同様の指摘が出来る。これは、明らかにソースは共通していても、その用いるところが異なっている例であり、著者が相違しているがためではなからうか。つまり著者の意識の相違によるものではないか。吉蔵の立場としては、新三論学派の正統であるとの自負が強烈であり、師資の相承説を強調するから、すべて師法朗が前面に押し出される。したがつて僧朗から次第して法朗に至る間には、教理的かつ思想的な展開充実がなされたはずであり、吉蔵が法朗説を用いるのは当然のことであり、にもかかわらず同じテーマの説明をするのに、両者異なる人を出すのはどういうことであらうか。種々の方言を示さんがためであらうか。

三、第三には両者の説明の方法あるいは説相の相違である。三種中道説のところで指摘した通り、『中観論疏』等吉蔵の他の著作では、趣意引用の形で成論師等の説を示すが、「八不義」では恐らく忠実に引用している。しかも『中観論疏』等は、開善説を批判の対象としていることに対し、八不義は龍光説を主とし、それに開善説を付記した形となっている。龍光は開善について学び、開善を継承した人ではあるが、その所説は多少異なる。⁽⁴⁰⁾いずれが精密で妥当性を有していたかは、判断する者によって評価が分かれるであらうし、どの点を捉えて批判するかも違って来よう。したがつて従来説の受け止め方とか表現の仕方が異なれば、批判をし、自説を明かす上で、その説明展開の様相は大きな相違となつて来るが、それが「八不義」と『中観論疏』では明らかに現われている。⁽⁴¹⁾たとえ基本的な立場とか論旨とかが同じであるとしても、この表現の相違は、同一人物による諸条件の違いから来ているとは考えられない。

四、この点は、自己の立場から述べる説明においても顕著に現われている。恐らく「八不義」、『中観論疏』共に法朗の方言を伝述したと思われるが、用いている辞句の相違や結論に至るまでの手順としての論理的な運び方が基本的なところから異なっているのは、単に表現を変えただけではなく、両者の師の方言に対する受け取り方乃至理解表現の相違であると考えられる。これは二智中道を明かすところでも言えるであらう。

五、用語例では、地摂両論成毘二家とか大乘無所得宗などは、吉蔵の他の著作では用いる例はないが、『四論玄義』

では常用語となっている。

第四節 『大乘玄論』全義科の疑問点

以上の考察によって、現行『大乘玄論』を吉藏自身の編著と見ることは困難であることが明らかになったと思われるが、さらに本論全体について吉藏の著とすることへの問題点の指摘や成立の問題を考える必要がある。そのためには、吉藏の他の著書や慧均の書などとの全面的かつ詳細な比較研究を要する。また、日本古代の仏教界の状況や三論宗（衆）と他宗との関係・実態、三論宗文献（写本類）の研究が必要である。しかし、本書においてはそれらのことをすべて行なうことは不可能なので、ここでは『大乘玄論』の全義科に疑問点が存在することを指摘して、その上で仮説―日本編纂説を述べておきたいと思う。

卷一「二諦義」（大正四五、一五十一―二五上）

吉藏には『二諦章』三巻の著作があり、その冒頭文で二諦を解釈するのに十重の科門を開くのは、開善寺智藏が二諦義を明かすのに十重を以てしたことに対応するからであると述べている。慧均も同様のことを述べており、両者の伝承は一致している。この「二諦義」も十門である。しかし現行の『二諦章』は三つの科門（もし『四論玄義』と同じであったなら、立名・有無・観行の三）を欠く。また『四論玄義』の「二諦義」も第八絶名、第九摂法、第十同異の三を欠く状態で、完全な比較は出来ない。科門について三者比較対照すると共通の科門名が多いものの、相互に相違する名称もあつて一致しない。吉藏が「二諦義」を作るならば、先に著わした『二諦章』に準じて要約するのではあるまいか。しかし全体的に『二諦章』との論述の次第や内容の相違がある。そして本義科の決定的な問題点は、先に述べたように第六明中道の内容が、巻二の「八不義」の第五弁単複中仮義と同一であることで、「八不義」が慧均の作で

あることが明らかとなった以上、この重複は吉蔵によるものではなく、後人が「二諦義」に取り込んだものと考えられる。

卷二「八不義」(大正四五、二五上―三五中)

この義科については、すでに論じたように、『四論玄義』の「八不義」をそのまま編入したものである。吉蔵自身が編入することはあり得ない。

卷三「仏性義」(大正四五、三五中―四二中)

吉蔵には他に独立して仏性義を論じたものではなく、他の著書との単純な比較研究は出来ない。本義科の全体にわたり『四論玄義』の「仏性義」(統蔵一・七四・一、四三左下―六八右下)を参照していると思われる。冒頭に掲げられる科門も順不同のところがあるが項目は対応しているし、「異釈第二」は『四論玄義』の「第三弁体」に該当し、そこで紹介される南北朝時代の学説は全く一致する。ただし慧均は仏性の体(正因の体)についての異説として紹介するのに対して、「玄論仏性義」では一貫して正因仏性についての異釈として扱う点が相違する。慧均の異説紹介は元暁『涅槃宗要』でも参照されており、都合十三家の異説を列挙している文献は他にないと思われる。慧均は十三家のすべてに人名または地論師・摂論師といった名前を明示するが「玄論仏性義」では「就十一師皆有名字、今不復據列、直出其義耳」(三五中)としているのは、『四論玄義』を参照していることを暗に示しているように思われる。しかるに『四論玄義』第一大意には吉蔵説の引用と思われる文章がある。先に閑説したことであるが、内容は仏性を説く理由である。慧均は「蔵公は開いて八種と為し故に仏性を説くなり」(四四右下)として八種の理由を省略せずに引用していると思われ、最後に「今謂く大意は亦た前の八種説を出でず」(四四左下)として承認しており、この「蔵公」は吉蔵のことと筆者は判断するのである。したがって、吉蔵の仏性説も参考にしながら書かれた『四論玄義』を、し

かも流布したのは顯慶三年（六五八）以後、つまり吉藏寂（六二三）後のことと考えられる文献を吉藏が参照するはずはないであろう。

次に、三論学派の特色である五種仏性や正性ということばを使用しない点である。『中觀論疏』卷一本（大正四二、六中）や『淨名玄論』卷五（大正三八、八八四中）で説かれており、慧均も「仏性義」の第二釈名で説いている。⁽⁴⁵⁾しかし「玄論仏性義」では簡正因第四「一には車輪と作して義を明かす無始終の檢」（三七下）として、因・因因・果・果果の四仏性を説き、「第二に三世と作す有始終の檢」の箇所では「非因果即ち是れ中道なるを名づけて正因となす故に中道を以て正因仏性と為す」（三八上）とし、前後分断して説き、五種仏性説としては述べていない。そしてこの第五の仏性を特に「正性」と名づけるのが三論学説の特色であるが、この点には全く触れない。

次に最も注目され、従来から吉藏の仏性説、成仏説として取り上げられて、思想的にも重要視されて来たのが「草木成仏説」である。⁽⁴⁶⁾吉藏の他の著書においては「草木成仏」が説かれることはなく、「草木有仏性」でさえ説かない。つまり、吉藏は南北朝時代からの無情のものに仏性を認めないという『涅槃經』に基づく説を守っているのである。⁽⁴⁷⁾一方『四論玄義』はどうかと言うと、第四広料簡門中の第五論内外有無の一段において「亦た何ぞ但だ是れ衆生数のみ仏性有ることを得んや、依報草木等亦た仏性有り」（五八右下）として、「草木有仏性」を説いている。經証は『華嚴經』入法界品の「善財童子、礼弥勒樓觀、得爾許法門三昧」と「觀無量壽經」の「宝樹説法、蓮花世界海水宝樹皆能説法」⁽⁴⁸⁾の二經を引用して「故に亦た有仏性と云うことを得る。是れ波若の用なるが故に。此は是れ一往相對に義を明かすのみ」としている。しかし、その後の文章には依報と正報と共に仏性を認める考えを示しながらも、仏性は非有非無非内非外非依非正として「而るに誰か能く此の如く悟解せんとは、唯だ心のみ是れ能悟能迷の主なるが故に、經に云く、衆生等是有仏性、非衆生は則ち非なり。……草木を論ぜず、草木は無仏性の故に」（五八左上）と従来の無情無仏性説も述べるのである。

「玄論仏性義」における「草木成仏説」は右のような『四論玄義』の説を承けて、前に説かれた草木有仏性の考え

を通門（大乘無礙の立場からの論述）とし、後の無仏性説を別門（有情と無情を区別する立場からの論述）として、さらに仏性の有無の段階から一段と発展させて成仏不成仏の議論を展開したと考えられる。成仏論への展開は、吉蔵や慧均の思想を大きく超えるものではなからうか。中国での成仏論の例として天台の湛然（七一―七八二）が取り上げられることが多いが、理論的に草木成仏を認める考えではあるが、『金鉉論』（『金剛鉉』大正四六所収）などで明確に成不成を、つまり成仏論を展開してはいないように思われる。⁴⁹「玄論仏性義」における草木成仏説は、「弁内外有無第七」の中で「今次明仏性之有無」として問答を設けて釈明するが、その最初の問答は、明らかに「四論玄義」「仏性義」の広料簡の第五論内外有無（五七左上以下）の部分、特に「次明仏性有無者」（五八右上）以下に準じている。次の第二の問答において草木成仏説が述べられるが、その問と答の冒頭は次のようである。

問、衆生無仏性草木有仏性、昔來未曾聞。為有經文為當自作。若衆生無仏性衆生不成仏。若草木有仏性草木乃成仏。此是大事、不可輕言令人驚怪也。答、少聞多怪、昔來有事。是故經言、有諸比丘聞説大乘、皆悉驚怪、從坐起去、是其事也。今更略拳愚見以訓來問。（大正四五、四〇中）

右の問答は当然ながら以下に草木成仏説を述べることを前提として設けられたものであるが、問において草木成仏は「大事」であること、そして「輕言して人をして驚怪せしむべからず」と述べて思想的重大性を十分に認識していることを示している。答中の「經言」は言うまでもなく『法華經』方便品において一仏乗を説く場面に準えているが、傍線を付した文章「今、更に略して愚見を挙げて以て來問に訓えん」というのは、現実に議論が行なわれている状況を背景とした表現に思われ、果たして吉蔵の言葉遣いであるか疑わしい。

以下、この一段の終りまでが通門に義を明かし、すべて訓問としての答文となっている。この部分は思想的にも成立の問題からも重要な一段なので、文章を提示して見て行きたい。またこの一段は三つに区切ることができると思われる。前段は次のようである。

(1) 大涅槃哀歎品中、有失珠得珠喻、以喻衆生。迷故失無仏性、悟故得有仏性。故云、一闡提無仏性、殺亦無罪也。

又呵二乘人、如焦種永絶其根、如根敗之士。豈非是明凡聖無仏性耶。衆生尚無仏性、何況草木。以此証知、不但草木無仏性、衆生亦無仏性也。(大正四五、四〇中―下)

この前段は先ず『涅槃經』卷二哀歎品(大正一二、六一七下)の琉璃宝珠の得失の喩をもつて、迷うが故に珠を失うのは無仏性、悟るが故に珠を得るのは有仏性として、衆生の迷悟により仏性の有無を解釈している。次の「故云一闡提無仏性」は、『大般泥洹經』(法顯訳)の趣意であり、あるいは前の哀歎品も六卷經(大正一二、八六二中)を参照しているのかも知れない。「又呵二乘人」以下は、『維摩經』であるが、吉蔵は当然ながら羅什訳の『維摩詰所說經』を使用する。ところが、ここで使用されている「二乘人」と「焦種」の喩は、羅什訳になく、支謙訳にも見えない。該当文があるのは玄奘訳『說無垢称經』卷四菩提分である。

爾時尊者大迦葉波、歎妙吉祥、善哉善哉極爲善說。実語如語誠無異言。一切生死煩惱種性、是如來種性。所以者何。我等今者心相統中、生死種子悉已焦敗、終不能発正等覺心。……我等漏尽諸阿羅漢、永無此能如欠根士於妙五欲無所能爲。(大正一四、五七五下)

右の經文中に二乘人の語は含まないが、この文の前後に数回「声聞独覺」の語が見える。ただ右には「欠根士」とあつて仏性義の引用語「根敗之士」と相違するが、この語については羅什訳(大正一四、五四九中)と支謙訳(同、五二九下)に存在する。ということは「仏性義」のこの一段は玄奘訳と羅什訳や支謙訳を参照していると思われ、吉蔵が玄奘訳を用いることはあり得ず、従つてこの一段は吉蔵自身が論述したものではないということになる。『維摩經』の説は凡聖に仏性無きことを明かすものと解し、衆生無仏性・草木無仏性の説を示している。

次の中段の文は次のようである。

(2) 又華嚴明、善財童子見弥勒樓觀、即得無量法門。豈非是觀物見性即得無量三昧。又大集經云、諸仏菩薩觀一切諸法無非是菩提。此明迷仏性故爲生死、万法悟即是菩提。故肇法師去、道遠乎哉、即物而真、聖遠乎哉、悟即是神也。若一切諸法無非是菩提、何容不得無非是仏性。又涅槃云、一切諸法中悉有安樂性。亦是經文。唯識論云、唯

識無境界。明山河草木皆是心想。心外無別法。此明理内一切諸法依正不二。以依正不二故、衆生有仏性則草木有仏性。(大正四五、四〇下)

右の文において先ず注意されるのは、従来は衆生と草木とに関する議論であつたが、この部分からは傍線を付したように「物・性」「一切諸法」「万法」などの表現が用いられ議論の範囲が拡大されている点である。

『華嚴經』の文は先に慧均も引用して草木有仏性の根拠としていたが、慧均が続けて引用する『無量寿經』の文と共に、無情説法の根拠ともなる点で重要である。『大集經』によつて一切衆生は菩提にあらざるはなしとの考え方を示し、万法も悟れば菩提となるとする。『不真空論』の語は中国古来の老莊思想の「道」の理念に基づき、万物に「道」(真理)が遍在しているとの考えで、後の天台学では「即事而真」として展開する。ここでは一切諸法に仏性があり、菩提となることを示すものと解釈している。『涅槃經』の文も一切諸法に菩提性ありとの意味に解しているであろう。そして次の『唯識論』の「唯識無境界」をもつて一切諸法依正不二を明かすものと解釈し、依正不二なることをもつて衆生に仏性あれば則ち草木にも仏性ありとする。⁽⁵⁰⁾ここまでの論述は、慧均が「衆生数に仏性あれば、依報草木等も亦た仏性あり」とし、經証として『華嚴經』と『無量寿經』との二經のみを引用するのに対して、五種の經論を引証して草木有仏性を明確にしている。中国仏教における仏性思想の展開を充分に把握し、集約して示しているといえよう。ただ、ここで注目すべきは最後の『唯識論』の引用である。吉藏が真諦三藏の唯識思想を学び、世親唯識を高く評価していることは既に指摘されている。⁽⁵¹⁾したがつて般若流支訳の『唯識論』を引証して依正不二を明確化することは可能性としては否定できないが、右の引用經論の中で最も重視されている印象であり、三論を所依とする吉藏の引用としては少し奇異に思われる。特に釈明において「心外無別法」と述べることは、この言葉の用例は吉藏の他の著作にはなく、慧均にも現存する文献中に見出せない。地論師や撰論師の境智の考えや心識の思想を破洗しなければならぬというのが三論学派の立場であり、⁽⁵²⁾「唯識無境界」や「心外無別法」を用いて唯心論の立場をもつて釈明することは疑問である。この中段は草木有仏性を明確にして、次の段の前提としたのであるが、慧均も草木有

仏性を説いており、ここまでは思想上共通の範囲である。経論に基づく主張は草木有仏性説が限界と思われる。この限界を超えるのが後段であり次のようである。

(3) 若悟諸法平等、不見依正二相故、理実無有成不成相。無不成故、仮言成仏。以此義故、若衆生成仏時、一切草木亦得成仏。故経云、一切諸法皆如也、至於弥勒亦如也。若弥勒得菩提、一切衆生皆亦応得。此明以衆生弥勒一如無二故、若弥勒得菩提、一切衆生皆亦応得。衆生既爾、草木亦然。故知、理通故欲作無往不得。是故得名大乘無礙。此是通門明義也。(同上、四〇下)

中段までの経論に基づく従来の仏性の有無についての説と大きく相違しているのは、成仏不成仏の論に進展していることである。傍線を付した最初の「不見依正二相」というのは、慧均が「非依非正」としていたことと同じであり、三論学の立場からの表明である。つまり、草木成仏説は、諸経の説、僧肇の思想及び唯識思想を基盤として中国仏教における仏性思想の展開を背景としてはいるが、草木成仏の明言は三論学の論理に基づいてなされたのである。前段・中段においても仏性の有無を否定したり肯定したり議論を示していたのであるが、相対する二つの考えを共に認める全肯定の考え方から草木成仏説は示されているであろう。

傍線を付した「理実」には成不成は認められない、というのは全否定の場合である。しかし、それを承けて「不成無きが故に仮に成仏と言う」というのは、正に三論学の論理であり、衆生が成仏するならば当然ながらすでに仏性を有するとされた草木も成仏すると言うことになる。「故経云」は『維摩経』卷上「菩薩品」の文である。経文は一切衆生が菩提を得ることを述べるものであるが、これを根拠にして衆生が成仏すれば草木も成仏することを再説しているのである。「理として通ず」「大乘無礙」の立場からの立論である。吉蔵も慧均も「無方無礙」を強調する。しかし、先述のように慧均は草木有仏性を言うが、吉蔵は説かない。

以上によって、従来は『不真空論』の引用や『唯識論』の引用による依正不二の思想が注目されて草木成仏説の根拠とされているが、依正不二等は、草木有仏性の根拠であって、直接的に草木成仏と結びついてはいないことが明ら

かであろう。「玄論仏性義」の草木成仏説は、三論学の論理に依る学説である。そこで仏性義の全体にわたり『四論玄義』を参照していると思われることから、『大乘玄論』の中でも思想的に突出している「草木成仏説」は、慧均の学説や玄奘訳の論書を参照するはずのない吉蔵の思想表明とは到底考えられないのである。吉蔵時代の周囲の仏教学の状況や文献上の精査等の必要を感じるが、今の段階では右のような見解とならざるを得ない。

「仏性義」の最後は「料簡第十」であるが、「料簡の中に応に得失の義を論ずべし」としながらも、『涅槃經』卷九菩薩品の「今此純陀猶有疑心」(大正二、六六三下)を指示し「若し広く弁ぜば備に涅槃一部を挙げ来つて解釈すとも、猶亦た尽くすべからず。此義は卒了すべからず、且らく後問を待たん」で結んでいる。つまり実際に料簡はなされていない。右の文章も吉蔵の言葉であろうか。「涅槃一部」というなら、自らの『涅槃經疏』を指示するなりするのではなからうか。

卷三「一乘義」(大正四五、四二中—四六上)

この義科については、吉蔵の『法華玄論』を主として『勝鬘宝窟』や『法華遊意』の文章を用いて論述されていることが、既に指摘されている。また、これまでの義科と同様に『四論玄義』も参照されていると思われる。⁽⁵⁵⁾近年の研究において、いくつかの重要な指摘がなされた。それは、先にも述べたが荅野博士氏によって『法華經』を八軸としている点が指摘され、吉蔵は他の著書で一貫して七軸としていることと矛盾している点に疑念を呈し、しかも『法華玄論』と同文の箇所において、「わざわざ七軸」を八軸に変えているのは、八巻の『法華經』が流行した、吉蔵より後の時代の影響を感じる⁽⁵⁶⁾としている。また、奥野光賢氏によって、『法華論』の七処に仏性を明かすとしながらも、実際には『法華經』本文を引用していること、しかも経には常不輕菩薩とあるのを普賢菩薩と誤記していること。さらに『法華論』を機械的に用いたためか、「晚見法華論」とあるのをそのまま本義科にも使用されているのは「いかにも奇異な感じがする」としている。⁽⁵⁷⁾なお、『勝鬘宝窟』『法華玄論』『法華遊意』との対照一覧は、奥野氏

の論文を参照されたい。

珍海（二〇九二—一一五二）の『一乘義私記』（大正藏第七〇卷所収）と対比すると、珍海所用のテキストと現行本との相違が認められる。釈名第一と出体第二に文章の前後する部分があり、恐らく現行本に混乱があるかと思われる。詳細なる比較が必要であるが、この問題は今後の課題としたい。

卷三「涅槃義」（大正四五、四六上—四八下）

吉藏には『涅槃遊意』（大正三八所収）があるので、それに従ってこの義科が立てられたように思われるが、実際に比較すると科門や論述において大いに異なっている。『遊意』は吉藏の説明に従えば師である法朗の講説に基づいて著わされたようであり、科門は大意・宗旨・釈名・弁体・明用・料簡の六段を設けて説明する。『遊意』は經の要義を述べたものであるから、一概に「涅槃義」との比較はできないが、本義科の科門は釈名・弁体・八倒の三門のみで、釈名門の經題の解釈は簡單で「摩訶を大多勝と言う」という一般的な解釈を示し、「而して大に二種あり、教大理大なり。理大とは文に言く、言う所の大とは之を名づけて常と曰い、莫先を相と為す」（四六上）と述べるのみで教大の説明はない。これに対して『遊意』では摩訶を大と訳すのを正翻とし、大とする理由として、常・広・高・深・多・勝の六義をもつて説明する。この六大は体大と用大の二種を出でないとし、また待大と絶大を挙げる。⁽⁵⁸⁾「涅槃義」の教大・理大は説かれないのである。次の涅槃の語について有翻と無翻の異説を述べる部分は『遊意』の要約と言えるが、後半の文章は吉藏の著書には不明である。

弁体第二は『中觀論疏』卷一〇本（大正四二、一五四下—一五五中及び一六〇上）や『四論玄義』卷二「斷伏義」（統藏一・七四・一、二右下）などを参照して書かれていると思われる。八倒第三は、『中觀論疏』卷九末（大正四二、一四四下—一四五上）の抄出要約である。そして最後の「自有中伏假斷」（四八下六行目）からこの義科の終りまでの文は、『淨名玄論』卷五の「二智義」の八斷伏門中の文（大正三八、八八九上）と同文である。ということは次の卷四「二智

義」(大正四五、六〇下)と重複しているのである。なおこの八倒第三においても断伏義に關説して問答往復しているが、その部分は『四論玄義』『断伏義』と同じ『十住論』や『相統解脱經』を引用しており、これらを参照したのではないかと思われる。しかし問答は吉藏や慧均の学説を踏まえた上でのものと思われ、機械的な依用ではない。

卷四「二智義」(大正四五、四九上—六三中)

この義科については、古くから指摘されているように吉藏『浄名玄論』卷四・卷五の「二別釈二智」(大正三八、八七六中—八九一下の一四行目まで)を全面的に編入したものである。しかし、三箇所ほど疑問に思われる点がある。一つは前述の「涅槃義」に一部取り込まれている点。二つ目は、断伏門第九の冒頭に「先依中論疏、先立異家義、然後弁」(五九下)とあるが、この語は『浄名玄論』にはない。しかも全く内容とは合致しない文であり、吉藏自らがこのような述べ方をするとは思えない。先行する著書に同じテーマで論述している場合には、既に他書で述べたことを明記する場合が多く、そこを参照するように指示するのである。『浄名玄論』卷四(今、玄論二智義も同文)の文を例示すると、

昔在江南著法華玄論、已略明二智。但此義既為衆聖觀心法身父母、必須精究、故重論之。(大正三八、八七六中—下及び大正四五、四九上)

というように、二智については『法華玄論』で述べたが大切な問題なので重ねて論じるのだとしている。『大乘玄論』には他の多くの著作と相応する文が多いにもかかわらず、そのことを指示することは全くない。もう一つは「二智義」の最後は得失門第十二であるが、次の文をもって終るのである。

權實是聖(至)人之觀心、真俗為衆聖之妙境。上已略明二慧。次広(須)論真俗。真俗之本若成、權實之末自正。故開十二門詳其得失。(六三上—中)

右のカッコ内は『浄名玄論』の語である。それで右の文のように吉藏は以下に十二門、すなわち、一性仮門、二有

無門、三有本無本門、四顯不顯門、五理教門、六說不說門、七淺深門、八理内外門、九無定性門、十相待門、十一泯得失門、十二体用門を開いて詳論しているが、「二智義」においては右に引用した部分、つまり「故に十二門を開いて其の得失を詳かにせん」で終っていて、以下は省略しているのである。『浄名玄論』を指示することもない。

卷五「教迹義」(大正四五、六三—六八上)

この義科は三門から成り、一、釈教不同門、二、感應門、三、浄土門となっていて、感應義と浄土義がここに収められている理由がよく分からない。また両者共論述は簡略である。

「二、釈教不同門」について

教迹義の中心テーマは、教相判釈であり十二部経の説明が入るが、中間に部派の分裂について述べるのは『三論玄義』での扱い方と相違する。『三論玄義』では造論の縁起を述べるところで部派の成立を述べているからである。むしろ論迹義で述べる内容ではなかろうか。それに部派名が『三論玄義』と相違する点は、大きな疑問点となる。吉蔵は真谛三蔵訳として認められている『部執異論』(大正四九)に依拠しているが、『大乘玄論』の「教迹義」では「八部論」(同)に依っているのである。次に対照表を示しておこう。

一、大衆部

『大乘玄論』 1 摩訶僧祇部 (大衆部) 2 一説部	『十八部論』 摩訶僧祇部 一説部	『三論玄義』 大衆部 一説部	『部執異論』 大衆部 一説部
----------------------------------	------------------------	----------------------	----------------------

二、上座部

3 出世部	出世間説部	出世説部	出世説部
4 窟居部	窟居部	灰山住部	灰山住部
5 多聞部	多聞部	多聞部	得多聞部
6 施設論部	施設（論）部	多聞分別部	分別説部
7 枝提部	支提加（遊迦）部	支提山部	支提山部
8 阿婆羅部	阿羅説部（仏婆羅部）	北山部	北山部
9 鬱多羅部	鬱多羅施羅部		

1 薩婆多部	根本多羯羅部（上座部）	薩婆多部	上座弟子部	説一切有部	上座弟子部
2 雪山部	雪山部	雪山住部	雪山住部	雪山住部	雪山住部
3 犢子部	犢子部	可住子弟子部（犢子部）	可住子弟子部（犢子部）	可住子弟子部	可住子弟子部
4 達磨鬱多部	達摩鬱多梨部	法尚部（曇無徳部）	法尚部（曇無徳部）	法上部	法上部
5 跋陀耶尼部	跋陀羅耶尼部	賢乗部	賢乗部	賢乗部	賢乗部
6 三弥底部	三弥底部	正量弟子部	正量弟子部	正量弟子部	正量弟子部
7 六城部	六城部	密林部	密林部	密林住部	密林住部
8 弥沙塞部	弥沙部	正地部	正地部	正地部	正地部
9 曇無徳部	曇無徳部	法護部	法護部	法護部	法護部

10 迦葉唯部	迦葉惟部	善藏部
11 修多羅論部	修多羅論部	説度（經）部
		説度（經）部

以上の通りである。なぜ『部執異論』を用いずに『十八部論』に依ったのかを考えると、現行の『十八部論』は真諦訳とされているが、『開元録』卷一三では「新為失訳」（大正五五、六二一中）とし、註記して真諦訳とすることに疑問を提起している。『開元録』の時点で現行本と同じ構成となっていたようである。すなわち、冒頭に『文殊師利問経』卷下分別部品（大正一四、五〇一上—中）の全文が載せられて、次に「羅什法師集」とし、次の「正覚涅槃後」（大正四九、一七下）の語に始まる偈文からが本文である。『部執異論』『異部宗輪論』の異訳であるうが、文中に一箇所のみであるが「秦言上座部也」（同、一八上）の註記があり、右に示したように訳語からも旧訳に属すると思われる。しかるに『三論玄義』には「而文殊師利経、部執論、及羅什分別部論、此三皆明二十部」（大正四五、一〇上）とあって、羅什訳に『分別部論』があることに言及しているのである。つまり「教迹義」では、現行の『十八部論』（本論部分）を羅什訳『分別部論』と見て依用したと推察される。『三論玄義』を撰述する際に手元にあったと思われる羅什訳とされる『分別部論』を用いずに、真諦訳『部執異論』を使用した吉蔵が、この「教迹義」で敢えて『十八部論』の部派名を採用することは考えられないのではなからうか。

二、感応門について

感応第二（大正四五、六六上—六七上）は、現存する『四論玄義』の「感応義」に比して簡略である。感応の体についての部分には多くの異説を出す、すべて「有人言」として引く。一方、『四論玄義』（統藏一・七四・一、三三右下一三四右上）では人名を示しており、『大乘玄論』は、それを参照して要点のみを記した感がある。吉蔵の著書では、『中観論疏』卷一末（大正四二、一七下—一八上）の仏身の滅不滅に関する従来説の引用、『浄名玄論』卷一（大正三八、

八五六下)の文章によって不二法門の体についての異説を述べるが、『浄名玄論』では「有人言」となっているところを、逆にすべて「成論師」等の師名を表示する。そして注意されるのは、感應義の最後に二諦並観が述べられていることである。明らかに『二諦章』巻下(大正四五、一〇九中—一一〇上)の要約であるが、感應義では次のような質問を設けて、それに答える形となっている。「問、何位菩薩能真俗並観、応物顯形如水中月、済度人耶」(六六下)とあり、二諦並観を応物済度の問題として述べているのである。この点は吉蔵や慧均の二諦並観の扱い方と相違しており、問題意識の相違、発展ではなからうか。

「三、浄土門」について

吉蔵には『観無量寿経疏』(大正三七所収)があり、それを部分的に採用しているが、冒頭の部分(大正四五、六七上)は『維摩経義疏』巻二(大正三八、九二七中—下)の文章を用い、中段は『法華玄論』巻九(大正三四、四三三中以下)の抄出である。ただし、後段の「第二別論西方浄土有五之別」(六七下)以下は、『大無量寿経』(二巻経、大正一二所収、康僧鎧訳)を引用しながら論述するが、他の吉蔵の著書には不明である。『四論玄義』の「浄土義」は散佚していて比較できない。

巻五「論述義」(大正四五、六八上—七七中)

この義科は、以上のすべての義科に比して最も整理されたもので、論述も理路整然としていて趣を異にしている。吉蔵の他の著書からの単なる引写しではない。破申大意、四論宗旨、経論能所、釈中観論名、論縁起の五門から成り五門の名称は『三論玄義』と共通するが、その内容と論述の仕方は全く相違すると言つてよい。初めに序論が付されていて、そこには「大師読此論、遍数不同形勢非一、今略出十條」(六八上)とある。「大師」は吉蔵の用例からして法朗のことと思われるが、以下十箇条にわたり法朗の講説の仕方を列挙する。これは吉蔵の他の現存する著書に見出

せず、『四論玄義』にも見えない。続けて「法師所以講論有多形勢者、略有三義」(六八中)とすることから見ると、法朗の講説を直接聴聞した者の書き方に見えるが、同様の記述を現存本に確認できない。吉藏等の著書により後人が簡条書に整理したのかも知れないが不詳である。あるいは現在欠本の法朗『中論玄義』を参照しているのであろうか。本義科の内容の要点を述べると、第一の破申の大意は、『三論玄義』の「四論破申不同門」(大正四五、二上以下)や『中觀論疏』巻一本の「破申門第四」(大正四二、七上以下)とは相違して、実際の内容は「破邪顯正論」である。つまり、吉藏の他の著書を充分に踏まえた上で、発展的な議論を展開しているのである。ただ、この中で、馬鳴・龍樹・提婆を「三聖」と呼ぶことや、「故能剪彼兇醜、顯我皇威」(七〇上)などの用語は吉藏が使用するかどうか疑問である。この義科全体に言えることであるが、問答往復の様相は実際の議論に基づく印象である。第二の四論の宗旨では、『三論玄義』にも見える破収の四句や因縁仮・隨縁仮・就縁仮・對縁仮の「四仮」などを用いて論述を展開しているが、『三論玄義』の説明とは相違している。第三の科門列挙では經論の能所となっているが、實際は經論の破立と諦智の傍正を述べている。この中で些細なことではあるが、「偏円、円偏」(七二下)の義とか、「誰向君導三論不立而存破耶」(七二下)や「不師不弟而師弟、是仏菩薩經論師弟、因縁相成、並得名中也」(七三下)などの用語は気になるところである。

第四は中觀論の名を釈す段である。『三論玄義』にも「次別釈中論名題門」(同、一三中以下)があるが、その解釈の仕方とは異なる独自の解釈を展開している。先に通釈をし、後に「中」「觀」「論」に分けて解釈する。『三論玄義』でも最後に三字各別に解釈するのであるが、どのような理由に依るのか「中」の解釈の途中で終っていて、「觀・論」の解釈を欠いているのである。ところが本義科においては「今問、山門所釈中義若為。有人解、道非有非無為中、而有而無為假」(七四下)とあるが、この有人解は『三論玄義』の末尾の「中仮師云、非有非無為中、而有而無為假」(二四下)に該当する。これを承けて本義科では中仮師と名指しはしないが、いわゆる中仮師批判を展開している。そして「觀」と「論」の解釈も加えている。恰も『三論玄義』の欠を補うがごとくである。

最後は第五に論の縁起を明かす段である。その内容は羅什訳『龍樹菩薩伝』（大正五〇、一八四上以下）の要約であるが、伝にない記述もなされている。ただし、本義科の序論の最後に「五には論の縁起を明かして問答料簡す」（六八中）としていたが論の縁起も問答料簡も省略されている。この最後の部分のみが本義科の破綻している部分といふべきか。『三論玄義』に従えば造論の縁起の内容を述べるべきであろうが、部派の分裂はすでに「教迹義」で述べたので、龍樹伝を要約して示すに止めたのであろう。

第五節 結 論——仮説としての日本編纂説

右に明らかなように『大乘玄論』の全体にわたり吉蔵の著とした場合、疑問点が存在するのである。つまり一人の著者が一論の構想を立て、一定の方針のもとに義科を選び自己の思想を表明したものは到底考えられず、吉蔵自身の撰述とすることは不可能ではなからうか。吉蔵の著書と比較して、あまりに不統一であり杜撰だからである。

吉蔵の撰述ではないとすると、どのように考えられるであろうか。どこで誰が編纂したのか、その理由・目的は何か、編纂の時期はいつか、など推定仮説にすぎないが私見を述べておきたい。

どこで誰が編纂したのかについては、日本において三論宗の人々が編纂したと推定したい。この種の論書が吉蔵以後の中国で編纂される可能性はないと思われる。なぜなら中国では三論学派としての伝統が途絶えており、吉蔵の学説をテーマ（義科）毎にまとめる必要性は考えにくいからである。朝鮮半島での編纂の可能性は否定できないが、内容から見ると宗派間による論争や議論を前提としていると考えられるところもあり、古代朝鮮半島の仏教の実態が不明なので判断できない。「論迹義」の文中に特異な用語と思われるものがある。たとえば問を受けて「答有例不例。言其例者、云云」（大正四五、六九上）や「答、大格為論、不出四人」（同）、また「經中并諸法実録不生不滅」「如導十一種色、共成色陰、実録如此」（同、七四上）や『中論』冒頭の生滅断常一異来出の否定を「八非不」（同）と称す

るなど、何か和臭を感じる。先にも触れた「不師不弟而師弟」(同、七三下)も同様である。

そこで、日本の三論宗の人々が編纂したのではないかという推測は、日本古代の仏教の状況を考えてのものである。彼の「三経義疏」のことも想起される。筆者は天平時代における「衆」及び「宗」の成立と関係があるのではないかと思う。「衆」は天平十九年(七四七)の法隆寺と大安寺の「資財帳」によつて確認されており、資金配分の高い順に示すと次のようである。⁽⁶⁰⁾

法隆寺 一、別三論衆 二、唯識衆 三、三論衆 四、律衆

大安寺 一、修多羅衆 二、三論衆 三、撰論衆 四、別三論衆 五、律衆

である。そして南都六宗は(三論・法相・俱舍・成実・華嚴・律の各宗)天平勝宝三年と四年(七五一と七五二)に記録があり、従つて西紀七四七年から七五一年の間に成立したのであろう。別三論衆は恐らく成実宗の前身と思われ、唯識衆や撰論衆は法相宗となり、新たに華嚴宗が成立し、修多羅衆が消えている。修多羅衆は大安寺の「資財帳」では予算配分が一一〇貫八五〇文と最も多い。これは一つには大勢の僧が所属していたからに相違なからう。修多羅衆の実態は多少不明な点もあるが、一つの有力な説としては、一切経の転読や講説を行なう学業集団ないし指導集団との理解があり、時には個別の経——金光明・仁王・金剛・法華なども読み講じた集団ではなかったかとされる。⁽⁶¹⁾ 個別の経には『大般若経』も含まれるのではなからうか。大宝三年(七〇三)に大官大寺(大安寺)、薬師寺、元興寺、弘福寺で大般若会が行なわれたとされる。後には宮中でも実施された。大部の経の転読・説誦には多くの僧衆が必要である。しかし六宗から修多羅衆が消えた理由は不明である。ともあれ天平時代は仏教が最も興隆せんとしていた時期である。宗派が成立し、各寺で経論及び宗義の研鑽がなされ、各種の講会・法会場で議論・論争も繰り広げられるようになったと思われる。後に維摩会(七一四年から興福寺)、最勝会、仁王会、法華会などが定着する。

右のような状況が『大乘玄論』編纂の背景と思われる。すなわち、三論宗の宗義確立と僧衆の学習のためと、他宗との論争対抗の必要から三論宗の綱要書が要請されて編纂されたのではないかと推察したい。その時期は、安澄(七

六三—八一四)の引用が一つの目安となろう。すでに述べたように、安澄は『大乘玄論』を「大玄」「大乘玄」「大乘玄義」「玄義」といった略称・別称をもつて引用する。引用文はすべて現行の『大乘玄論』に確認することができ、引用している義科は、巻一の二諦義、巻三仏性義・涅槃義、巻五教(經)迹義・感應義である。安澄は著者名は明示しないが、安澄の時代までに『大乘玄論』あるいは『大乘玄義』は五巻本として存在していたことは間違いない。智光(七〇八—七八〇?)の『浄名玄論略述』『般若心経述義』には引用しない。彼の現存書が少ないので、彼が『大乘玄論』を見ていたか否か分らないが、先述の衆・宗が成立した時代の人であり、彼の時代、つまり八世紀中頃には編纂されたのではなからうか。

そして編纂の方法は、個人的に単独で編纂したのか、あるいは複数の人達が行なったのかは判別しがたい。安澄の引用やその後の流布の状況から見て、三論宗の人(達)が当時の仏教界の状況・議論等を考慮し、内容(義科)は吉蔵の著書において特にまとめて論述されているテーマを中心として、慧均の『四論玄義』の義科と内容も参照して選び、両者にまとまった論述がない場合(教迹義や論迹義)は新たに設けたと思われる。現行本からの類推であるが、吉蔵の著書からの引用抄出を主としながらも、『四論玄義』の義科や説明も相当に採用して、三論宗の教説教義をまとめて「三論宗」の「玄論」または「玄義」、すなわち『大乘玄論』・『大乘玄義』を編纂したと推察したい。したがって『大乘玄論』は第一に三論宗所属の僧衆のためであり、第二に他宗に対抗するためであるから、撰号の記載は必要ないと思われる、当初は現行本のような「胡吉蔵撰」という撰号は付されていなかったのではないか。あるいは権威づけのために宗祖とも言うべき吉蔵に初めから仮託したかも知れない。いずれにせよ恐らく安遠録(『三論宗章疏』九一四年成立)に「大乘玄論五巻 吉蔵述」(大正五五、一一三八上)と記されるまでの間に、吉蔵の著書として扱われるようになっていたことは間違いない⁽⁸⁾。

以上、大変おおまかな推論ではあるが、『大乘玄論』は日本で編纂されたのではないかとの私見を、仮説として提示しておきたいと思う。

第四章註記

- (1) 国訳一切経、和漢撰述部、諸宗部一所収『大乘玄論』『解題』（一九三六年）参照。
- (2) 拙稿「三論宗関係典籍目録（稿）」（駒澤大学仏教学部研究紀要）第五四号、一九九六年、及び本書付録参照。
- (3) 横超慧日「新出資料・四論玄義の初章中仮義」（『印度学仏教学研究』第七卷第一号、一九五八年）、及び「四論玄義の初章中仮義」（岩井博士古稀記念『典籍論集』一九六三年）参照。
- (4) 三桐慈海「慧均撰四論玄義八不義について（一）——大乘玄論八不義との比較対照——」（『仏教学セミナー』第二二二号、一九七〇年）、及び「大乘玄論の八不義——慧均撰八不義について（二）——」（『仏教学セミナー』第一七号、一九七三年）参照。なお、筆者は「大乘玄論」八不義の真偽問題（一）として、一九七〇年度の印度学仏教学会で発表し、そのレジュメは『印度学仏教学研究』第一九卷第二号、一九七一年に掲載された。本節はそれを基礎として改稿したものである。
- (5) 村中祐生「大乘玄論について」（『印度学仏教学研究』第一四卷第二号、一九六六年）参照。
- (6) 菅野博史「『大乘四論玄義記』の基礎的研究」（『印度学仏教学研究』第五七卷第一号、二〇〇八年）参照。
- (7) 奥野光賢「『大乘玄論』に関する諸問題——「一乘義」を中心にして——」（『불교학리뷰』05、二〇〇九年、金剛大学校仏教文化研究所）参照。
- (8) 吉蔵『中観論疏』巻二本（大正四二、二〇上以下）参照。
- (9) 平井俊榮『中国般若思想史研究』三三七頁（一九七六年、春秋社）参照。
- (10) 『中観論疏』巻一本（大正四二、九下——一〇上）参照。
- (11) 同巻二本「即知、八不為衆教之宗帰、群聖之原本、但稟教之流捨本崇末。四依出世令棄末帰本。故標八不貫在論初」（大正四二、二〇中）。
- (12) 対照の方法については、『四論玄義』八不義との比較を考慮し、註（4）の三桐氏の論文に準拠した。
- (13) 単複中仮義をまとめて図示したものを、第一章第二節に記したので参照していただきたい。
- (14) 『大乘玄論』巻一（大正四五、一九下）。
- (15) 同 巻二（大正四五、三三下）。
- (16) 『中観論疏』巻一本「就因縁品中自開為二。第一牒八不享造論意、第二重牒八不而解釈之。就第一又二。初牒八不、第二序造論意。

就牒八不分為三別。第一正牒八不明所申教体、第二半偈歎八不之用、第三半偈敬人美法。初明教体、即是二諦。次明教用、即是二智」(大正四二、九中)。

(17)『大乘玄論』卷二「八不義」では「成論師解八不同。一云八不並是真諦中道、亦是真諦也。二云不生不滅是中道、即是真諦不有不無中道。余六不是俗諦中道也」(大正四五、二五下)とし、『中觀論疏』卷二末では「成実論師云、無生無滅者此明真諦。此論二十七品皆明遣俗入真。故八不但是真諦。……復有人言、不生不滅明真諦義、不常不斷等六明世諦義」(大正四二、三三下—三三下)とする。

(18)『大乘玄論』卷一(大正四五、一九下—二〇中)。

(19)国訳『大乘玄論』(二二五頁)の脚註によれば、前念の滅処に後念が代補するが故に補処という、とされる。この説明は、読師道憲の『大乘玄第二聽聞抄』(写本)に依つたものである。

(20)前に同じく、前念已に滅するが故に前玄といい、後一は後に一念を起す意とされる。一を「はじめ」と読むとすれば、後の初めに起る念との意味にもなる。

(21)この説は「二諦義」にも出ている。『大乘玄論』卷一「従来有通別相待。通是開避相待、別是相集(奪)相待。如人瓶衣柱、是通相待。長短方円等は別相待」(大正四五、一八下)。

(22)国訳『大乘玄論』(一一四頁)参照。

(23)『大乘玄論』卷二「八不義」に「梁武帝勅開善寺藏法師令作義疏。法師講務無閑、諸学士共議、出安城寺開公安樂寺遠子、令代法師作疏。此二人善能領語、精解外典。聽二遍成就十四卷為一部、上簡法師。法師自手執疏說一遍、印可言之、亦得去送之」(大正四五、二六上)。

(24)特に二諦説、空義、仏性説等において、それが認められる。

(25)方言とは、玄叡の『大乘三論大義鈔』卷二によると「所化の根機の方に随つて、能化の聖の設くる所の言教なり」と言われる。また「能く方域に應じて随方の教を設け、階級を開きて以て機に示す」(大正七〇、一三二中)ともされる。

(26)世諦中道の説明において「不語と名づけざれば無と為さず、語と名づけざれば有と為さず」とあることに例して、ここは不無及び不有とすべきであるため古來會通に苦勞したようであるが、『四論玄義』「八不義」では、非の字は付いていない。三桐氏前掲論文参照。

(27)『中觀論疏』卷一本「故此論」部(初階)横破八迷豎窮五句、洗顛倒之病令畢竟無遺。即是中実故云不生不滅乃至不常不斷也。然非生非不生即是中道。〔第二階〕而生而不生即是假名、此假生假不生即是二諦。故以無生滅生滅以為世諦、以生滅無生滅為第一義諦。〔第三階〕然假生不可言生不可言不生、即是世諦中道。假不生不可言不生不可言非不生、名為真諦中道。此是一諦各論中道。〔第四階〕

然世諦生滅是無生滅生滅。第一義無生滅是生滅無生滅。然無生滅生滅豈是生滅。生滅無生滅豈是無生滅。故非生滅非無生滅、各二諦合明中道也」(大正四二、一〇下)。

(28)『中觀論疏』卷二本では、第二方言を述べたあと「此是撰嶺興皇始末、対由來義有此四重階級」(大正四二、一一中―下)とし、卷二本には「一師語多對他而起」とする。『大乘玄論』八不義(大正四五、二七下)では僧詮の方言を述べて「今明、必須對他故起」(同、二二中)とする。

(29)『中觀論疏』卷二末(大正四二、二八上)。

(30)『二諦章』卷上「初章者、學者章門之初故云初章。此語出十地經第一卷。明一切文字皆初章所攝。今亦爾、初章通一切法」(大正四五、八九中)。

(31)『中觀論疏』卷二末「為初學之章門皆是初章。一切法不離中仮、故皆是中仮」(大正四二、二八上)。

(32)同卷二末「他云有可有則有無可無。故有不由無即無不由有。有是自有、無是自無。今無有可有即無無可無、無有可有由無故有無無可無由有故無、由無故有有不自有、由有故無無不自無」(同、二七下―二八上)。

(33)前出の三桐氏の論文による。

(34)同卷二本では世諦中道を次のように説明する。「他有有可有即有空可空。有有可有不由空故有、若有空可空不由有故空。今無有可有即無空可空。無有可有由空故有、無空可空由有故空。故以空有為世諦、有空為真諦。空有為世諦、世諦即是因縁仮有。因縁仮有即是因縁仮生因縁仮滅。因縁仮生不可定生、因縁仮滅不可定滅。不可定生故無性実之生、不可定滅故無性実之滅。故不生不滅為世諦中道」また真諦中道については「以空有為世諦、有空為真諦。以空有為世諦、世諦則是仮生仮滅。對世諦仮生明真諦仮不生、對世諦仮滅明真諦仮不滅。不生不滅為真諦中道」(同、二二中―下及び二四中)とする。

(35)『八不義』は、大正四五卷の二九頁上段四行目から一五行目。『中觀論疏』は大正四二の二二頁上段二七行目から中段八行目参照。

(36)『中論』卷三、觀法品第十八「戲論有二種、一者愛論、二者見論」(大正三〇、二五中)。

(37)『八不義』の第六料簡不有有の最初に「此意望兩大經宗明之。一經無所有為宗、故經云、正法寶城善有。一經有所無為宗、故大品第三卷相行品云、身子白仏云、諸法実相云何」(大正四五、三三下)とある。

(38)『大乘玄論』八不義では「今明かさく」であるが、『四論玄義』八不義ではそのようになっている。

(39)『大乘玄論』卷二「又撰嶺師云、仮前明中は体中、仮後明中は用中、中前明仮是用仮、中後明仮是体仮。故非有非無而有而無是体中、仮有不名有、仮無不名無、故非有非無是用中。非有非無而有而無是体仮。仮有不名有、仮無不名無、是用仮。故用中仮皆属能表之

教、無仮無中乃所表之理也」(大正四五、二八下)。また『中觀論疏』卷一本では次のように説明する。「得此意者、解一師立中仮体用意也。又初非性有無以為中者、此是仮前中義。次而有而無名為二諦是中後仮義。次仮有非有、仮無非無、二諦合明中道者、此是仮後中義。問破性中此是仮前中。二諦表中道是仮後中。云何是中前仮中後仮耶。答中前仮者、未說体中、而前明於仮、則上而有而無是也。中後仮者、說体中竟方說而有而無是也。又中前仮即從有無人非有非無、從用入体。中後仮非有非無仮說有無、從体起用也」(大正四二、一一下)。

(40) 例えば「八不義」に依ると、兩者の三種中道及び二諦の体につき次のように言う。「龍光作三種中道、与開善作三種中道、言方少異。綽師有二体、藏師一体。而意趣是同、並是有所得、終恐不離斷常。須一一破之也」(大正四五、二六上)。

(41) 兩者の破斥の様相については、別に論じたいと思うが、例えば「二諦章」において、吉藏は、龍光の二諦異体説について「龍光明異体。此義自反經、不須更難。今且難莊嚴開善二家」(大正四五、一〇五中)と評価し、批判するに足らないと言うが、「八不義」では、かく明言はせず、一一に破す。

(42) 吉藏「二諦章」卷上「所以為十重者、正為對開善法師二諦義。彼明二諦義有十重。對彼十重故明十重、一一重以弁正之。師唯導此義有重數。所余諸義皆不開。若有重數者、非興皇者說也」(大正四五、七八中)、慧均『大乘四論玄義記』卷五「二諦者實是非前非後、復非一時豈有重數。但對破開善寺十重、故無差別差別十重積之」(統藏一・七四・一、一八左下)とある。

(43) 元曉『涅槃宗要』(大正三八、二四九上—中)。なお、この点については本書第二部第一章第七節で述べたので参照願いたい。

(44) 第二部第一章の註(169) 参照。

(45) 『四論玄義』卷七「仏性義」(統藏一・七四・一、四六右上)。なお、第一章第四節及び第五節参照。

(46) 草木成仏説についての従来の研究については、奥野光賢『仏性思想の展開』(二〇〇二年、大蔵出版) 三七九頁以下及び註記にまとめて紹介されているので参照願いたい。

(47) この点は「勝鬘宝窟」卷下本に「又為斷見衆生、謂衆生之性同於草木、尽在一期、無復後世。為破此故、是故今明如来藏。必当作仏、不同草木、尽在一期。故涅槃云、仏性者非如牆壁瓦石也」(大正三七、六七上)とあることよって明らかである。

(48) 『華嚴經』卷五八「入法界品第三十四之十五」(大正九、七七三中)、及び『觀無量壽經』(大正一二、三四二—下)の趣意引用。

(49) 近年の『金鉤論』に対する分析的研究として、末木文美士『平安初期仏教思想の研究』第五章草木成仏論(一九九五年、春秋社、三六八頁以下)がある。

(50) 以上の引用經論の該当箇所は次のようである。『華嚴經』卷六〇「入法界品」(大正九、七八二中)『大方等大集經』卷九「海慧菩

薩品」(大正一三、五四下—五五上)、『肇論』「不真空論」(大正四五、一五三上)、『大般涅槃經』卷三「長壽品」(大正一二、六二〇上)、『唯識論』(大正三一、六三下)。

(51) 鎌田茂雄「中国仏教思想史研究」(一九六八年、春秋社) 四五頁参照。

(52) 『四論玄義』卷九「二智義」に「地摂両論成毘二家釈云、真諦真如義即無所知、俗諦虚妄辺即有所知也。……今大乘明義、望彼家境智与心識、正是毒虫、故必須破洗地摂成毘四家境智心識」(統藏一・七四・一、六八左上)とある。

(53) 『維摩詰所説經』卷上「菩薩品」(大正一四、五四二中)。

(54) 吉蔵の成仏思想は、『法華經』に基づき一切衆生皆成仏思想と思われるが、一つの説に執われないという離二辺中道の立場から、三車説四車説、一分不成仏を認めるところもある。しかし、草木等無情物の成仏は論外と思われる。なお、吉蔵の成仏論の一端については、拙稿「吉蔵の經典觀と対機の問題」(『日本仏教学会年報』第四九号、一九八四年、『仏教における時機觀』一九八四年、平楽寺書店)を参照。

(55) たとえば「一乘義」に「有人言、無二者無声聞緣覺二。無三者無偏行六度菩薩」(大正四五、四四上)とあるが、『四論玄義』卷一〇「三乘義」には「言無二者一大乘外無別声聞緣覺二乘也。言無三者一大乘外無別声聞緣覺二乘并無有隨緣化偏行所説大乘也」(統藏一・七四・一、九八右上)とあり、『大乘玄論』において要約引用しているように見える。

(56) 荻野博史「『大乘四論玄義記』の基礎的研究」(『印度学仏教学研究』第五七卷第一号、二〇〇八年)参照。ただし、珍海「一乘義私記」を見ると、「言七軸者、即法華一部。今略以八文徴四車義也」(大正七〇、六四〇中)としていて、珍海所用のテキストは「七軸」となっていた可能性がある。珍海の註釈は「一乘義」の「評曰、三車四車、諍論紛綸由来久矣。了之則一部可通、迷之則八軸皆壅。今以八文徴之」(大正四五、四四上)に対するものである。

(57) 奥野光賢「『大乘玄論』に関する諸問題——「一乘義」を中心として——」(駒澤大学仏教学部研究紀要』第七〇号、二〇一二年)参照。

(58) 吉蔵『涅槃經遊意』(大正三八、二三三上)。

(59) 『大般涅槃經集解』卷一「釈大字第五」に僧宗の釈として「僧宗曰、謂教大理大也。教大者、此説之前并因果境行、並未周円。今日所明究竟了義。故言大也。理大者、昔日三乘涅槃、非実究竟、理中為小。今日身智解脫、在乎累外、理中為大、故言大也」(大正三七、三八一中)とある。吉蔵や慧均に用例は見出せない。『集解』の用例等は、奥野光賢氏のご教示による。ここに感謝したい。

(60) 「衆」(宗)に関する記述は、石田茂作「写経より見たる奈良朝仏教の研究」(一九三〇年、東洋文庫) 六三頁以下を参照した。

(61) 新川登亀男「修多羅衆論」(『統律令国家と貴族社会』一九七八年、吉川弘文館) 参照。

(62) 三論宗の文献で公刊されている書籍の他に、註釈書や講義録、聴書抄、論義書など、多くの写本類が東大寺などに所蔵されている。しかしそれら写本類に対する研究は未だなされていない。今後、写本の研究によって新たな知見が得られる可能性があるだろう。『大乘玄論』などの文献研究にとどまらず、三論宗の実態や思想の研究解明は今後の課題である。なお、現在知られている写本等の所在については、付録の「三論宗関係典籍目録」を参照されたい。

第三部 大須文庫所蔵の三論宗文献

はじめに

大須文庫（真福寺宝生院内）と所蔵文献の概要について述べておきたい。

北野山真福寺宝生院は、もと尾張国長岡庄大須郷（岐阜県羽島市大須）に元弘三年（一二三三）、後醍醐天皇の帰依により能信上人によって開山された。徳川家康の名古屋造営により慶長十七年（一六二二）に現在地（名古屋市中区）に移転された。この真福寺宝生院の文庫が「大須文庫」（真福寺文庫）である。開山能信上人の博学により止住する学問僧によって文献が収集蓄積されて立派な経蔵となるに至ったと思われる。三論宗を含む南都関係の古文獻が多いのは、東大寺東南院聖珍法親王（？—一三八二）の高弟信瑜僧都が二世として住職したためと推察されている。大須文庫は醍醐寺、根来寺の経蔵とともに三経蔵と称され、また仁和寺、根来寺のそれと合わせて本朝三文庫とも言われた。根来寺の経蔵は廃絶し、仁和寺の蔵書も多く散逸したが、大須文庫はほとんど旧蔵のまま保管されて日本随一の文庫である。所蔵する文献は一五〇〇〇巻に達し、仏教文献はもとより漢籍や国史の文献の重要なものを蔵する。

この文庫所蔵の典籍については、昭和四年（一九二九）から十年（一九三五）まで黒板勝美博士による調査整理がなされ、その際目録が作成されたが、筆者が調査を行った頃（一九八〇年前後）に同文庫に備えられていたのは、いわゆる見出カードであった。黒板博士の調査に基づく主要文献の目録は『真福寺善本目録』（正統二冊）として昭和十年十月及び十一年五月に出版された。正編には二百四十一点、続編には五百八十点が収録されている。その内続編の中に二十七点の三論宗の文献が紹介されており、筆者の調査研究の手引となったのである。

筆者は一九七六年（昭和五十一年）三月より調査を開始し、その後十年間ほど調査を継続した。確認された三論宗文献は五十四点であり、全体の量からすれば微々たるものであるが、その質においては現在公にされているものとしては東大寺図書館の文献に並び、むしろ貴重書が多いと言える。五十四点の内刊本が四点で、他はすべて筆写本である。刊本の四点はいずれも三論宗典籍として開版された初期のものに属している。『中論偈頌』は二種存するが、一

は卷子本仕立てで一は折本で共に正応五年（一二九二）に素慶の開版である。『法華義疏』（吉蔵）は永仁元年（一二九三）から三年（一二九五）の刊本で、やはり素慶の力に依る。共に原摺に近いものである。また筆写本は、鎌倉末から室町時代にかけての古写本であり、現行の藏経未収録のものも多く、収録されている文献（五十二点のうち二十八点）も校合等において参照されていない。その意味でも資料価値は大きい。さらに筆写本で注目されるのは、東大寺三論宗の学僧と考えられる憲朝（南北朝時代の人）の筆写本もしくは手沢本がまとまった形で所蔵されている点である。筆写の原本はすべて東大寺本であるが東大寺では失なわれている。東大寺と宝生院との関係を物語ると共に文献の資料的価値を高めている。

筆者の調査で判明した三論宗文献は以下に一覧を提示するが、文庫のすべての典籍を閲覧したわけではないので、さらに存在している可能性があることをお断りしておきたい。また、三論宗以外に多くの貴重書が蔵されていることは論を俟たない。

この第三部では従来未公開で内容上からも筆写本として良質である点からも重要と思われる四種の文献について、解題と本文を掲載して後学の研究に資したいと思う。

（補記）右における真福寺宝生院の歴史に関しては、宝生院刊の『大須観音真福寺略史』（昭和二十九年（一九五四）、非売品）を参照した。また五十数点の文献調査に十年という年月を要したのは、筆者の多忙さの故と、文庫の文献は写真撮影が一部に限られていて、必要な文献は筆録を要したためである。ここに収録した文献はすべて筆録したものであり、清書の上で再度文庫を訪問して校正するという手順を取っている。調査筆録に際して、鶴見良道氏（現長久手町、前熊寺住職）、奥野光賢氏（現駒澤大学教授）、伊藤良子（妻）の協力を得た。ここに改めて心から感謝申し上げます。なお、本書口絵の写真是、昭和五十七年（一九八二）七月二十二日と昭和五十八年（一九八三）十一月十日に、当時の宝生院御住職岡部快円上人より撮影並びに掲載の許可を得たものである。

〔文献一覽〕

一、刊本

- | | | | | | |
|----------|-----|----------|----|----------|----|
| (1) 三論本頌 | 一帖 | (2) 中論偈頌 | 一卷 | (3) 中論偈頌 | 一帖 |
| (4) 法華義疏 | 十二帖 | | | | |

二、憲朝筆写本

- | | | | | | |
|-----------------|----|-------------|----|-----------------|----|
| (1) 鳩摩羅什法師大義 | 三帖 | (2) 華嚴遊意 | 一帖 | (3) 三論遊意 | 一帖 |
| (4) 勝鬘王願光闡鈔第一・二 | 一冊 | (5) 大乘三論師資伝 | 一帖 | (6) 大乘三論大義鈔第一・三 | 二帖 |
| (7) 大乘三論大義鈔第四 | 一帖 | (8) 大品經義疏 | 八帖 | (9) 大品經品目(大品遊意) | 一帖 |
| (10) 中論疏聞書 | 一冊 | (11) 二諦義私記 | 二帖 | (12) 弥勒上下經遊意 | 一卷 |

三、その他の写本

A、中国撰述

- | | | | | | |
|----------------|----|---------------|----|---------------|----|
| (1) 観無量寿経義疏 | 一帖 | (2) 三論宗肇論 | 一帖 | (3) 勝鬘經宝窟卷上末 | 一帖 |
| (4) 勝鬘疏第一末(宝窟) | 一帖 | (5) 浄名玄論第七 | 一帖 | (6) 浄名玄論卷第八 | 一帖 |
| (7) 肇論集解 | 三帖 | (8) 肇論集解令模鈔 | 二帖 | (9) 大乘玄論卷第一 | 一帖 |
| (10) 大品義疏卷第一 | 一冊 | (11) 仁王般若経疏卷上 | 一冊 | (12) 仁王般若経疏下卷 | 一冊 |
| (13) 涅槃経遊意 | 一卷 | (14) 法花統略 | 六帖 | (15) 法華遊意疏 | 一帖 |
| (16) 法華論疏 | 二帖 | (17) 維摩経遊意 | 一卷 | | |

B、日本撰述及び講義録等

(1) 空観御房如実記	一卷	(2) 三論家疏章	一帖	(3) 三論家疏章	一帖
(4) 三論玄義光然鈔	一冊	(5) 三論玄義鈔(俊一記)	三帖	(6) 三論玄疏拾文抄第二	一冊
(7) 三論宗要文	三帖	(8) 三論宗要文下	一帖	(9) 三論疏章	一冊
(10) 肇論聞書	一冊	(11) 肇論鈔	一帖	(12) 大乘義	一帖
(13) 大乘玄論聞書	一通	(14) 中論疏第三聞書集	一冊	(15) 二諦章卷下聞書	一卷
(16) 仁王疏引文第三	一冊	(17) 涅槃經疏章	一帖	(18) 法花義疏私示	一冊
(19) 法花釈	一卷	(20) 方言義私記	二帖	(21) 論義三論戒事	一冊

(以上の文献は、付録の「三論宗関係典籍目録」に収録したので参照されたい)

第一 均僧正『弥勒上下経遊意十重』

解題

本文献が『東域伝灯目録』等に記載されながら散佚に帰したものとされていた慧均の『弥勒上下経遊意』であることが判明したのは、昭和五十一年(一九七六)三月二日の大須文庫の調査確認によってであった。本書の存在は黒板博士の調査によって知られてはいたが、目録では外題に従って『弥勒経遊意』とされ、撰者名も記されていないので、長年にわたり吉蔵の撰述書と考えられて特に注目されることはなかったのである。現在知られている写本におい

て撰名を有するのは、この大須文庫所蔵本のみであり、東大寺（鎌倉時代写）、高野山大（江戸末期写）、京大（明治末写）、大谷大（大正三年写）所蔵の写本には、すべて撰号は記されておらず、その為と思われるが大日本統蔵経に収録される際に、吉蔵の撰述書と判断（誤認）され、大正蔵経に踏襲されたものであろう。しかし、ここに「均僧正撰」と明記された写本が存在する以上、そして現在知られる公刊本二種と写本の四種の内容が本写本と同一であることから、『弥勒経遊意』として伝わるすべては、慧均の『弥勒上下経遊意』であると判定される。本写本の筆者である憲朝（観応三年・一三五二年）が奥書で述べるように、この時点で吉蔵の『弥勒経遊意』は不明となっていたことが分かる。ここで改めて大日本統蔵経及び大正蔵経において「吉蔵撰」とあるのは誤りであり、正しくは「慧均撰」とすべきことを確認しておきたい。この点についての内容上のことは、すでに第二部第二章で述べた通りである。

一、大須文庫本の特徴

大須文庫本の書誌的状况は次のようである。

- 一、数量 一卷（全長一三二六・九センチ 縦二六・一センチ）
- 一、装幀 卷子本
- 一、紙数 三十三紙（押紙奥書含む）、一紙欠
- 一、行数 一紙二十三行（墨界）
- 一、字数 一行十七—二十四字
- 一、書写年 南北朝観応三年（一三五二）写
- 一、筆者 憲朝
- 一、外題 弥勒経遊意（本文と別筆）
- 一、内題 弥勒上下経遊意十重 均僧正撰

一、尾題 弥勒上下経遊意十重義 一卷

一、卷末裏 弥勒上生経遊意卷第一（別筆）

一、識語・奥書等

（中間押紙）弥勒上下経遊意卷末欠脱、別幸有卷末残本、請合両本而備足焉

（奥書）観応三年八月二十三日、於山城国綴喜郡田辺郷、令書写了。

同翌日、以東南院御経蔵御本、令校合了。載圓本者彼御本也。両本共文字脱落惟多、僻字又不知数、重尋証本可校定畢。

三論宗沙門憲朝

抑此書者、嘉祥均正両所之製作在之歟。而即所持聖教中二所积共次闕之。仍平来雖有書写之志。御経蔵本者虫□之損失散散也。其外依不尋得写本閣之了。今適得一本令書写之處、文字散散、彼御経蔵本又虫□也。彼此共願指南尤以無止矣。

書誌的狀態はおおよそ右のようであり、本文献は観応三年（一三五二）八月に山城国綴喜郡田辺郷（京都府京田辺市）において三論宗の学僧憲朝により筆写され、現状は卷子本である。前後同筆ながら一紙分の欠落があり、完本ではない。その欠落の部分に右に示したように押紙があり、それによって筆写の原本において、すでに欠落があったことが分かる。憲朝は恐らく多少の時間を費やして卷末の残本をさがしたのであろう。それで欠文を補っているが、それでも現行本に一紙分の脱落がある。料紙も押紙以前のものとは異なっている。現行本の欠落は後のことであろう。というのは押紙では「備足」と言っているからである。これまでに何度かの点検補修がなされており、前後の錯簡もあり、いずれかの時点で一紙不明となったとも考えられる。後の本文の翻刻では錯簡等は修正した。

大須文庫本の第一の特徴は、東大寺東南院の経蔵本との校合をしていることである。本写本の異本校註が東南院本

に依るものであることは、奥書によって知られるが、この東南院本は、現在伝えられていない。現在の東大寺所蔵本は、宗性（一二六三）の所持本であつたと考えられるが、これは別本である。従つて、現時点において、東南院の経蔵に収蔵されていた遊意の形態を知り得るのは、本写本の校註に依るのみということになる。この校註と、東大寺本等とを比較すると、脱文の箇所などがほとんど一致することから、宗性所持本は、この東南院本を転写したものであろうと推察されるが、表題、科文、一字一句の比較をするとき、かなりの相違が見られ、現在の東大寺本が必ずしも憲朝の見た東南院本そのままの転写であるとは思われない。その間に隔りがあるように考えられる。別に写本が存在していたか、校訂が加えられた可能性もあろう。憲朝によれば、東南院本も、虫食等が甚だしく、やはり保存状態が極めて悪かつたと言う。憲朝の見たものは、恐らく東南院に長く伝承されて来た一本であつたと考えられる。それに對し、東大寺本は、憲朝以前の筆写であり、字体判別等より鎌倉時代写とされ、表紙に「宗性」と記されることにより、宗性の所持本であつたろうと推察されるのであるが、保存状態は、非常に良い。そして高野山本（江戸末期写）等の諸本は、東大寺本によく一致し、現存写本の多くは、東大寺本の転写であることが明らかである。

そこで大須文庫本は、これらの系統とは異なる伝承を有することが知られるのである。また、確かに誤字脱字等が認められ、憲朝の慨嘆も首肯し得るが、従来知られていた諸本に比較するとき、その程度は、かなり良いと言える。つまり、より原形態を保存していることが確かで、現行本は、それ以上に誤字脱字脱文が多いことが判明するのである。特に脱文が多い。十字以上の脱落の箇所のみでも、十一箇所存する。その中で、最も字数の多いのは三百六十一字の欠脱である。これは大体一紙分に近い。これらの脱文は、本来無かつたものが、後に付加されたということではなくて、前後の文脈、内容から元来あるべきものが、転写、虫損等によって欠落するに到つたと見られるものである。また逆に、本写本にも脱文が存する。一紙欠落を除いて四箇所であるが、多いもので三十一字である。このように相互に脱文が認められ、原形とはかなり相違していると思われるが、本写本の出現によって、より古形に近づくことが可能になったことは認められよう。

二、筆者憲朝について

次に、大須文庫本を筆写した憲朝についてであるが、今日までのところ、管見に入らない。また、筆写の場所も、田辺郷のどこであったのか。いずれかの寺院においてと思われるがそれも不明である。ただ、東南院本との対校は、後述のごとく他の多くの写本が、東大寺において行なわれていることから、多分東大寺に向いて行ったものと考えられる。しかし、宝生院所蔵の三論宗関係典籍の多くが、憲朝の筆によるものか、憲朝が他をして写さしめたもの^②であり、詳細な奥書の存在によって、その活躍の時期が知られるので、本写本以外のものにつき、次に列挙しておきたい。便宜上、西紀年号を（）内に示す。

(1) 『中論疏聞書』の末尾

于時文永十一年（一二七四）八月二十六日於東大寺東室僧房筆功終了感得之至随喜有余是併為興隆仏法利益衆生矣
三論修行沙門憲朝春秋二十五

(2) 『勝鬘宝窟光闡鈔』の末尾

嘉暦四年（一一三九）三月三日於東大寺東南院以中觀上人自筆本書寫了 此書有不慮之子細加一見之次自書教化而競寸陰之間頗文字形不見歟後日必必可書直而已
三論宗憲

(3) 『大乘三論大義鈔』卷第四の末尾

康永三年（一一三四）十二月二十七日於東大寺三面僧房実相院勸他筆書寫了
同日誂子鶴松殿切句令校合了
三論宗憲朝

(4) 『大乘三論師資伝』の末尾

康永三年九月十九日於東大寺西室実相院書寫了 同二十一日一校了
三論宗憲朝

(5) 『三論遊意』の末尾

貞和四年（一三四八）十一月十八日於東大寺三面僧房西室実相院勸他筆令書写了 同日以東南院御経藏本一交了

三論宗憲朝

(6) 『鳩摩羅什法師大義』卷上の末尾

貞和四年（一三四八）十二月□日於東大寺三面僧坊実相院以東南院御本詔人令書写了 同十一日一交了

三論宗憲朝

(7) 『鳩摩羅什法師大義』卷中の末尾

貞和五年正月十日於東大寺三面僧房実相院申出東南院御本詔人令書写了 同十□日一交了

三論宗憲朝

(8) 『鳩摩羅什法師大義』卷下の末尾

貞和五年正月十六日於東大寺三面僧房実相院申出東南院御本詔人令書写了 同十七日以御本令校合了

三論宗憲朝

(9) 『華嚴遊意』の末尾

貞和四年十一月之比於東大寺三面僧房実相院以他筆令書写了 同十二月二十三日以東南院御本一校了

三論宗憲朝

(10) 『二諦義私記』上卷の末尾

貞和四年十二月九日於東大寺三面僧坊西室実相院申出東南院御本交点了 三論宗憲朝

(11) 『二諦義私記』下卷の末尾

貞和四年十一月二十七日於東大寺三面僧坊実相院申出東南院御本令写之了 同二十八日一校了 三論宗憲朝

(12) 『大品遊意』の末尾

貞和五年（一三四九）八月二十九日於東大寺三面禪室実相院以東南院御本□□^{（漢池）}人令書写了 同日以彼御本自校合

移点了

三論宗憲朝

(13) 『大品經義疏』卷三の末尾

觀応三年（一三五二）九月十六日於山城国綴喜郡田辺郷勸他筆令書写訖写本東南院御經藏本也僻字落字散散多不可思議之患本也 同十九日一交了

三論宗憲朝

(14) 『大品經義疏』卷五の末尾

康安元年（一三六一）九月十七日一校了詵同宿憲田阿闍梨雖令書写依忘刻閣之今日交之写本者東南院御經藏本也僻字落字繁多不可思議本也依不審尤多而已

權大僧都憲朝八八

(15) 『大品經義疏』卷七の末尾

康安元年九月十九日一校了

權大僧都憲朝

(16) 『大品經義疏』卷八の末尾

文和元年（一三五二）十月八日於東大寺三面禪室実相院令書写了 写本文字散散不可思議也同愚推之所不及一向如本付墨斗也尋出別本可交之依以今写本不及交合而已

三論宗憲朝

(17) 『大品經義疏』卷九の末尾

文和二年（一三五三）七月十三日一交了写本者東南院御經藏本也以外落字僻字散散多^{（五字分次）}□□□□□交合而已

三論宗憲朝

以上によつて、憲朝は東大寺の三論宗の学僧であつたことが知られ、特に康永三年（一三四四）以後の十年間は、三論宗典籍の筆写に専心したようであり、右以外にも、多くの文献を写得したものと推察される。『弥勒上下経遊意』の奥書にも、

抑此書者、嘉祥均正両所之製作在之歟、而所持聖教中、二所积共次闕之、仍平来雖有書写之志云云。

と述べるごとく、三論宗典籍のほとんど全てを筆写し、所持したいとの志を常々持っていたことを窺わしめる。そして、その筆写の原本は、東南院経蔵本を中心とするものであったことも知られる。現在、東大寺所蔵の典籍には、多くの東南院旧蔵本も含まれていると考えられるが、また多くの散佚したものもあることは確かで、憲朝が筆写し、宝生院に伝わった文献の中には、そのような散佚本が含まれていることが認められ、その価値を高めている。

そこで、憲朝の生没に関するものが、右の奥書に二箇所所存する。一つは(1)の文永十一年(一二七四)のものであるが、「三論修行沙門」といい、「春秋二十五」とする。これから逆算すると一二五〇年の生れということになるが、他の奥書の年時を考慮した場合、百歳以上の長命を保ったこととなり、少し不自然である。次に(4)の康安元年(一二三六)の奥書で「権大僧都憲朝八八」とするが、この「八八」を年齢と見れば、八に八を掛けて六十四歳の意味と取るのが普通であり、これに従えば、一二九八年の生れということになり、他の年記との矛盾はない。先の年記に従うと、一三六一年は百二歳ということであるから、多少疑問である。今は、後者に従う方が妥当のように思われるが、没年は不明である。また権大僧都に補任されたのは、文和三年(一二三四)以降で、文和二年(一二三三)までは、単に「三論宗憲朝」と記し、康安元年の(4)と(5)の奥書のみ「権大僧都」としているところから、六十歳前後ではなかったか、なお『三會定一記』第二(日仏全、第四九卷威儀部一)には元弘二年(一二三三)の維摩会の東大寺分の研学として憲朝の名が見え、年代的に同一人物を指すものではないかと思われるが、確認は出来ない。

次に彼の所属もしくは学系であるが、東大寺の三論宗所属であることは間違いないであろう。その場合、東大寺の三論宗は、東南院がその本拠であり、東大寺のみならず、南都全体の中心となっていた。しかしながら、憲朝の時代は、その伝統も絶えんとする状況であり、恐らく、三論宗の僧もわずかで、細々と研究が続けられていたに過ぎなかったと考えられる。そのことは、『三論祖師伝集』や『三論祖師伝』の記載状況からも窺われる。この時期に、東南院の院主に任ぜられていたのは、大僧正聖忠(一二三六)、聖尋(一二三二)、及び法親王聖珍(？一二三八)であり、いずれも、第一代聖宝以来の伝統として、顕密兼学を旨とし、三論の長者であると共に、密教の長者でもあつ

た。東寺長者や醍醐寺座主を兼任している。この中で、憲朝の写本では、聖珍の名が出ている。右に掲げた奥書(『大乘三論師資伝』の康安三年の自誌の前に、

建武元年六月一日写す

三論末学聖珍

とある。聖珍(『本朝高僧伝』五六、『東南院務次第』参照)は、建武元年(一三三四)に東大寺別当となり、康永二年(一三四三)、文和元年(一三五二)にも再任され、第三代の東南院務である。この聖珍が、憲朝と直接の関係を有するものかは、これのみでは分らないが、少なくとも、聖珍在世の時代において、聖珍の筆写本を以て、さらに写得したものであることが知られ、何らかの関係及び交渉があったことは推察されよう。また憲朝も、やはり顕密兼学の僧ではなかったかと思われる。というのは、憲朝の筆になる文献の多くが、一括して、真言宗に属する宝生院に伝えられているからである。宝生院所蔵の文献のほとんどは、開山である能信上人(一二九一—一三五四)が集められたものとされ、以後の住持が、さらに充実させたものとされる。能信の示寂は正平九年(一三五四)とされるから、憲朝の生存中である。従って憲朝の筆になる三論宗文献に関しては、能信の収集にかかるものではなく、第二代の信瑜(一二八九—一三八二)の時代に収蔵されるに到ったものであろう。というのは、信瑜は、能信に伝法灌頂を受け、野沢の諸匠に謁し、その後宝生院に住した。そして、その後嗣を定めるにつき、東南院の聖珍に聴許を得たという。この辺の間に聖珍、憲朝、信瑜の関係及び交渉が存したと考えられる。ただ、憲朝が真言宗の法系上に現われて来る人物かどうか、また住处等については、今のところ不明である。

三、翻印の留意点

翻印を試みるに際しての留意点を述べる前に、第一にお断りしておきたいのは、普通一般に行なわれている、写真撮影のプリントに基づくものではない点である。宝生院所蔵文献は、原則として写真撮影は認められていない(調査

當時)。従って、筆者は、数回の調査により、原本より直接手書に依って写したものを基にしている。一度筆写した後、写誤を正すためにさらに原本との校合を行ない、正確を期した。しかし、何分、手元に写真プリントがないこともあって、あるいは、筆写の際の誤りも存するやも知れず、その辺の事情を御理解願いたいと思う。

次に、本書には、先にも触れたごとく、異本が数種存する。当初、これらの異本との対校を行ない、大須文庫本との同異を明確にしたいと考えていた。しかし、比較対照の結果として、大須文庫本以外の諸本は、多少の辞句の出入があるのみで、同一系統であることが認められ、年代から言えば、東大寺本が元になっていることが明らかとなった。そこで、対校本としては、現在のところ東大寺本のみで充分であるということである。しかし、東大寺本と大須文庫本では、文字の出入が相当に激しく、一紙分(四百二十一―四百五十字位)につき、大体三十箇所前後の相違がある。そこで、印刷の都合上、異本校合は省略し、宝生院本の紹介のみということにした。

凡例

- 一、原本で使用されている旧字体等は、常用漢字として認められているものは新字体に改めた。また、古字・異体字・略字等は、原則として活字用正字に改め統一した。また、適宜句点をほどこし、改行を加えた。
- 二、誤字・衍字と思われるものも、そのまま印刷したが、明らかなものには、文字の左傍に(・)を付した。
- 三、原本の行間等に付記されている異本校合の註記は、当該箇所、又は文字の右肩に番号(1, 2……)を見開き毎に付し、頭註とした。註番号を付したものは、すべて原本に存する異本校註である。但し、原本の書式を次のように改めた。

例「第一。序……」↓「一」ノ下二「明」アリ。

「亦名経出」↓「亦名経出」ナシ。

「無可得」↓註番号の下に、異字のみを示す。

四、原本の書式・形態や諸本との対照上、特に注意される事項は、番号（一、二……）を見開き毎に付して、頭註に記した。

弥勒上下経遊意十重¹

一 原本見返に「弥勒経遊意」とあるも後筆ならん。諸本共内題は「弥勒経遊意」とす。

1 「下」の下に「二」あり。

二 撰号を記すは、本書のみにして、他の諸本共に欠く。

2 「イ本虫食」とあり。

3 「二」の下に「明」あり。

4 「亦名経出」なし。

5 「与釈迦」なし。

第一序王 第二明名釈名 第三弁経宗亦名経出 第四論因果 第五明出世久遠第六論成道奢促 第七弁三会度人少多 第八論与釈迦同時涅槃 第九明教大小 第十弁雜料簡

均僧正撰

序王

諸仏出世為大事因縁故。居初発心不足之地。専学無可得大乘修諸法万行故。或上兜率⁷。為諸天子。說般若波羅密。或五十六億七千万歳時。下閻浮提。成種覺。故前仏後八相成道。紹位紹尊。皆是一生補処。故前記釈迦。次授弥勒。明此菩薩切十地之最高。行踰三忍之上。方当改穢斯土。為彼淨国。人寿即八万四千。由即一種七獲。況乃名華軟草浮空滿地。宝蔵神珠盈瞿¹⁰。三会説法。道樹天人。一切名字。悟無生忍也¹¹。

第二釈名

三原本は改行なし。

12 云。

13 那。

14 「率」の下に「陀」あり。

15 成。16 「那」の下に「釈」あり。

17 「者」の下に「智者」あり。

18 「清淨覺……三藏云」の二十五字なし。

19 羅闍。三以上第一紙。20 果。

21 二。

22 具。

23 「之」の下に「人」あり。

24 生下。

25 「与弥勒阿逸多」なし。

26 なし。

27 「勒」の下に「者」あり。

28 名。

29 「亦言」なし。

30 「入慈……仏答云此比丘入」の三十四字なし。

31 欣。

32 燃灯。

33 日。

34 「灯」の下に「仏」あり。

35 名。

36 錠。

37 「二」の下に「卷」あり。

38 「利」の下に「村」あり。

39 旛。

四以上第二紙。40 必。41 成。

42 「為立」なし。

43 勝名相。

44 「聞」の下に「名」あり。

45 「波羅捺」なし。

46 達。

此經若具存胡音。応言仏陀般遮阿耶羅弥勒菩薩轉多羅修摩兜率提婆修多羅。漢言。

覺者説觀慈氏大心衆生上生知足天經也。今簡異名不同。一名毗留。亦名闍那迦。

此云成也。仏陀此云覺者見者等也。崑崙三藏云。清淨覺也。修多羅亦云修妬路。

修吒羅。修林嵐。異名有四。三藏云。修多蘭多含五異名之。今上下兩經。拳胡漢

兩音与人法二種。因經。所以爾者。示修行之階。是前生天後下生人得成仏故也。

次簡阿逸多与弥勒。阿逸多此云無能勝。故浄土經云。莫能勝也。弥勒亦名弥勒礼

或云弥勒帝隷迦也。婆須密經亦言和修密經。云阿羅弥勒也。此云觀慈氏。但相伝或

云。阿逸多是名弥勒是性。或云。阿逸多是性弥勒是名。兩釈未詳取捨也。此人曩

劫行慈。久習慈因。修慈以立為名。拳德標人。故言慈氏。故釈論云。阿難問仏。

何因縁得弥勒字。仏答云。過去久遠。此閻浮提中有一仏出世。名曰弗沙。彼時有

国王。名曇摩留枝。往仏所時。見一比丘入慈三昧。形身安靜。放大光明。王見即

問仏。此比丘入何三昧光明。乃仏答云。此比丘入慈心三昧。王聞此語。信増欽仰

言。此慈心定魏魏乃爾。我亦修習此慈心三昧。爾時曇摩留枝王。今弥勒是。於彼

世界發此慈心。自此以來常字弥勒。久習性故。至成仏時猶名慈氏。如燃灯仏。生

時一切身辺如灯故。名燃灯仏。初本乞油供養諸比丘因縁。為目燃灯。亦名錠光仏。

如声類書曰。有足名錠。無足曰錠也。賢愚經十二云。弥勒生在波羅捺国劫波利補

相之家。初生有三十二相。身紫磨黄金色。恣容挺特。補相歡喜。召相師相之。相

師称善。因立立名。即問。兄生時凡有何相。答言。其母素性不能善。懷兄以來慈

矜苦見。相師喜言。是兄者必慈心。因此為立名。号曰弥勒。父母愛重。心無有量。

其殊美称。令国土宣伝聞。波羅捺国王名梵摩達。聞之心懷懼。恐奪王位。意未長

1 心。
2 なし。 3 選。

4 思念。

5 若。 6 座起則。

7 「便」の下に「誓」あり。

8 なし。

9 「從」の上に「能」あり。
10 比丘尼。

11 なし。

12 被。

13 裏。

14 「重」の下に「之」あり。

15 有無。

16 「珠」の下に「師將還家供養其婦怒言失穿珠」の十三字あり。

一以上第三紙。 17 なし。

18 「報」の下に「之」あり。

二諸本共に欠く。

19 「問」以下、この段の最後「已出家時不意也」までの百一字なし。

三原本は改行なし。

四右に同じ。

20 説。

大時。方便除之。其父母知意¹。遣人遂与其舅。舅名波婆利。領五百弟子。在異国学道。舅得弥勒已教学問。学未經歲時²。即通經書。其舅後時聞有仏出世。即遣弥勒等十六人。往至仏所。念為四問。一問幾相。二問年寿。三問弟子。四問種性。弥勒問已。如來歡喜答。仏更開化說法。其十五人即得法眼淨。各從起索出家。仏言善來。便髮自墮。重以方便。為其說法。其十五人。成阿羅漢。弥勒七歲時³。発心而已也。弥勒後時。從仏還加維羅國。大愛道為仏手自紡績。作一端金色縷之疊袈裟。繫心積想。以奉世尊。世尊不受之。還令供養衆僧。遂語即供養衆僧。衆僧中行之。無有欲取者。至弥勒前即取著之地。一時從仏遊波羅捺國。身紫磨金色。又披金縷織袈裟。表裏相稱。行乞食到大陌上。擎鉢住止。人民見之。觀者無有足之。雖皆敬重。而無有人与食者。時有一穿珠師之利。弥勒即將此師還衆僧。衆僧広說法供養利重。仏為其引阿那律過去施一氈。得生生世世無貧窮。亦為說施弥勒未來果報事也。問。若華金縷袈裟者。是出家菩薩。弥勒經亦云。此阿逸多雖復出家。不修禪定不斷煩惱等者。而觀仏三昧經第八卷云。弥勒菩薩。脱瓔珞奉上如來。以此知出家人。永応華瓔珞等。答。法法師釈云。或是未出家時。奉上瓔珞等。為此經与賢愚經等。已出家時不意也。

第三弁宗体

一往大判。上生經大乘為宗体。下生經小乘為宗体。故上生經。具論六度四等菩薩行。亦具詮中仮。故大乘因果等為宗。如後第九段中簡也。下生經。但弁戒定慧三品三藏。故小乘為宗。故三會說法証四果而已。亦但論仮不明中故也。問。經中具明常樂等四德。云何小乘為宗耶。答。常樂等四德義。弁小乘涅槃樂四德等。亦是对

21 なし。

22 「此」の下に「日」あり。

23 得。

24 なし。

25 説。 26 なし。

五原本は改行なし。

六右に同じ。

27 選。 七以上第四紙。 28 なし。

29 「迦旃延……問」の十七字なし。

30 「小」の下に「乗」あり。 31 なし。

32 論師。 33 なし。 34 なし。

35 「十」の下に「名」あり。

36 「名」の上に「千万那由他」あり。

八「我当……自発言」の二十三字諸本欠く。

37 「得」の下に「作」あり。

39 「在」の下に「前」あり。 38 智。

40 発心在後。

41 「菩提」の二字なし。

42 「大」の上に「又」あり。

台壊無常等。説常樂等。未必破三修²¹比丘説常樂等四徳。或傍明大乘。故下生經

云。即此出家日阿耨三菩提也。一家義宗。一切法無非經。色表非色。香表非香等。

一切法例無非是經。但就釈迦教。色声等為經体。不二而二明之。十五色中三色為

經体得也。若言宗体異者。正法為体。因果為宗也。具如大經疏与小品疏等之也。^{25 26}

第四論因果^五

有^六三。第一明因行。第二論果徳。第三弁始終。第一明因行。經与論釈不同。如摩

徳楞伽藏經云。於一地中。經百千大劫。方成一地之行。不数軟根者也。若如大

智論。迦旃延尼子云。三阿僧祇劫。修智果行也。問。迦旃延尼子。申半教而弁菩

薩積劫解行者。何謂半教則是大乘滿教也。答。亦難知之。但有傍有正。迦旃延雖

正明小教。而傍明大乘滿教菩薩解行。何妨也。如成実論云。正解三藏中実義。而

不妨。彼論大小利業品云。檀等六波羅蜜得阿耨三菩提果也。阿僧祇者。十³⁵百。

十百名千。十千名万。十万名億。千万億名那由他。名頻婆。千万頻婆加他名一阿

僧祇也。就釈迦菩薩發心行者。第一阿僧祇中解行。而不自知我当作仏。第二阿

僧祇中。雖自知我当作仏。而不敢發言我当作仏。第三阿僧祇中行了。行了自知我

当得仏。自發言心無所畏。具足一切知也。經云。弥勒發心在釈迦前。故仏藏經云。

弥勒昔時值善明仏出世。於彼仏所。最初發菩提心⁴¹。故經云。弥勒發心在釈迦前四

十劫也。大方便報恩經云。今釈迦前有一仏出世。名大釈迦牟尼。時於地獄中火車

見受苦。方得發大心。從此過去大釈迦仏至闍那尸仏。名為初阿僧祇。是時釈迦菩

薩。不離女身。從闍那尸仏至燃灯仏。名為第二阿僧祇。是時始得離女身。是時菩

薩持五華供養。上燃灯仏。敷鹿皮衣。布髮淹泥。是時燃灯仏。坐為授記。汝於來

一 以上第五紙。

1 「近」の上に「言」あり。

2 「後」の上に「劫」あり。

3 「本」の下に「生」あり。

4 「果」の下に「也」あり。

5 「遠」の上に「言」あり。

6 「果」の下に「者」あり。

7 種。

8 「者」の下に「千」あり。

9 「千」の下に「万」あり。

10 者。

11 者。

12 者。

13 者。

14 者。

15 者。

16 者。

17 「出世与也出世有前有後」を「与出出有前後」に作る。

18 「三」の上に「過」あり。

19 「有」の下に「遲速」あり。

20 「供養」の二字なし。

21 者。

22 者。

23 者。

24 者。

25 者。

26 者。

27 者。

28 者。

29 者。

30 者。

31 者。

32 者。

33 者。

34 者。

世。過九十一劫。当得作仏。号釈迦牟尼。從燃灯仏至毘婆尸。名為第三阿僧祇。

修種智滿足作仏也。第二論果徳。有近果与遠果。近果者。如經云。後十二年二月十五日。還本処捨命生於第四天。名為近果。遠果有二也。一五十六億七千歲時。下閻浮提成仏。即是応果。二若積劫修行。金剛発心後成仏。名為真果也。問。横疎論之。有可如此。堅密正果。何不弁之。答。正果非近与遠。非因非果。故不弁之。若欲強明之亦得也。第三弁始終時節者。如賢劫等經云。有三世劫。劫有千仏。過去莊嚴劫千仏。現在賢劫千仏。未來星宿劫千仏。此三千往昔同修行勝因故。次第致果在乎三劫。又賢劫千仏独為一類。然賢劫千仏中。前四仏已過。今弥勒是第五仏。当出世与也。出世有前有後。故今其叙之。大論迦旃延子云。三阿僧祇劫。是時菩薩百劫修行。三十二相業自有。遲則百劫。疾則九十一劫也。既五華散供養仏故。後九十一劫当作仏。但直明之。応百劫滿足作仏。而精進苦行故。超踰九劫。余九十一劫也。若不超者。応在弥勒後成仏。故經中往往云。弥勒発心行道在釈迦前。但不精進苦行故。成仏後。故弥勒自念言。我寧千阿僧祇劫。生在兜率陀天。説法度人。不能暫捨身種種苦行也。釈迦精進苦行故超之。九十一劫得成仏也。如大經中間羅刹説偈超十二劫。大論云超九劫。不同者。諸法師釈云。小劫超十二劫。大劫超九劫。三劫各超一劫。故九劫也。問。大經云何問偈超十二劫。大論名為九耶。答。大經云。雪山菩薩。聞羅刹為説諸行無常是生滅法生滅滅已寂滅故。超十二劫。大論云。広解弗沙仏出世事。而不定説時節久遠。此但彼仏有二弟子。一名釈迦。二名弥勒。弗沙仏。觀釈迦菩薩心未純熟。所化弟子心已純熟。所以爾者。釈迦心自心傍化他為正故。又弥勒心已純熟。而所化弟子心未純熟。所以爾者。自

38 なし。 39 「他」の下に「為」あり。
 40 使。
 41 名花。 42 なし。 43 仏。
 44 「敬信」を「修」に作る。
 45 間。
 46 なし。
 47 超。
 48 非。 49 者。 50 近。
 51 「世」の下に「間」あり。
 52 傍註にて「イ本には注庵字」とあり。
 53 三十。
 54 以上第七紙。
 55 傍註「イ本庵字」。 55 「吉」なし。
 56 「二」の下に「名」あり。
 57 傍註「イ本庵字」。
 58 「劫初中」の三字なし。 59 村。
 60 傍註「イ本庵字」。
 61 「翻」の下に「名」あり。 62 唱。
 63 「含」の下に「卒」あり。
 64 「一口」なし。 65 尼。
 66 「仏」の下に「中」あり。
 67 「中」の下に「仏」あり。
 68 「壽命」なし。 69 「壽命」なし。
 70 なし。 71 なし。 72 なし。 73 なし。
 74 「釈」の上に「方」あり。
 75 「兜率……閻浮」の三十一字なし。
 76 傍註に「已上イ無。イ本太不審也」とあり。
 77 歳。 78 歳。 79 歳。
 80 「沙門……又別」の十三字なし。諸本共に欠く。 81 歳。
 82 「人」の下に「寿」あり。

為正心。³⁸ 化他傍故也。³⁹ 是時弗沙仏。作如是思惟。一人之心易可化度。衆人心難可調伏。故弗沙仏。欲便釈迦疾得成仏。即上雪山於宝窟中。入火光三昧。是時釈迦菩薩。化外道仙人。上山採藥。仍見弗沙仏坐宝窟中身放光明。菩薩見以心大歡喜。敬信翹一脚立。叉手向仏。一心觀仏。目未曾眴。七日七夜以偈讚仏。天上天下無如仏。十方世界亦無比。世界所有我悉知。見一列無有如仏者。七日七夜諦觀於仏。目未曾眴。於是得趣⁴⁷九大劫。於賢劫中成仏也。有人言。今超者。相好業中超。非種智超。今謂不然。超不超者。並就波若業超。若得波若即万事進也。但此九十一劫。仏出世不同。如釈論第九卷云。前九十劫中有三仏。後一劫中有千仏。九十劫初劫有毗婆尸仏。⁵² 見也。第三劫中有二仏。一名尸棄仏。⁵⁴ 秦云火。亦云⁵⁶二髾怒婆附仏。⁵⁷ 秦云一切。第九十一劫劫初中有四仏。一名迦羅鳩演附仏。亦名拘樓孫仏。⁶⁰ 大論云不見翻。巖窟三藏云冠頂。勝也。⁶² 第九十一劫劫初中有四仏。一名迦羅鳩演附仏。亦名拘樓孫仏。四名釈迦牟尼仏。此四仏足前三仏。即是七仏。其七仏前三仏。在九十劫中也。初仏壽命八萬歳。第二仏壽命七萬歳。第三仏壽命六萬歳。余有四仏。在第九十一劫。劫号为賢劫。劫初人壽命數千萬億歳。漸咸漸咸。五百萬歳時。轉輪聖王出化。從爾後稍稍咸也。賢劫経云。至四萬歳時。有第四拘那提仏。亦名拘樓孫仏。出世五濁。経云六萬歳至三萬歳時。有第五拘那含牟尼仏。出世五濁。経云。四萬歳也二萬歳時。始有第六迦葉仏出世。壽命二萬歳。從迦葉仏後轉轉咸。人壽至千二百歳時。釈迦始上兜率天。於天數四千歳。即人間五十六億七千萬歳。人壽百歳時。從兜率下閻浮提作仏。正法五百年。像法千年。過千五百年。則釈迦法滅尽。沙門尼戒経云。像正各万年。又別則経云。末法一万年也。唯有辟支仏行化也。人命稍稍轉促

1 なし。
 2 郭。 3 觀。 4 勸。
 5 「慈」の下に「慈」あり。
 6 「之」の下に「時」あり。
 7 なし。 一以上第八紙。
 9 年。 10 年。 11 なし。 8 解。
 13 「輪」の下に「聖」あり。 12 なし。
 15 なし。 16 壽命。 17 なし。 14 王。
 18 「名」の上に「父名梵摩母」あり。
 19 「大」の下に「經」あり。
 20 なし。 21 「人主」を「聖人」に作る。
 22 名。 23 聖。 24 名。
 25 有。 26 賢。
 27 「壽」の下に「命」あり。
 28 時。 29 會。 30 なし。 31 滿。
 32 著。 33 「至」の下に「仏」あり。
 34 なし。 35 復。
 36 なし。 37 名。
 38 「如来」を「仏」に作る。
 39 「仏」の下に「出」あり。
 40 復。
 41 なし。
 42 「如来」を「仏」に作る。
 43 此。 44 故。
 45 「昔」の下に「有」あり。
 二以上第九紙。 46 何。 47 なし。
 48 「子」の下に「名对王子」あり。
 49 「取」の下に「算」あり。
 50 「名」の上に「二」あり。
 51 無。 52 なし。
 53 「生」の下に「壽命」あり。
 54 与。

至十歳時。三災競起。土地彫荒。諸惡人死尽。国界空疎。相見即相殺。¹時有仙人
 出世。名郭相。亦云敦智。勸戒云莫相殺。為相殺因縁漸漸短促。須修善行慈之。²
 惡人等改往修來因縁。故即復所生子。壽命二十歳。³如是子復生子。子孫壽命四十
 歳。⁴轉增至百歳。一万二万三万乃至六万歳時。有轉輪王出世行化。主主相次經第七
 時。人壽八万四千歳時。弥勒仏出興世。⁵于時安樂人民熾盛時下生也。大賢劫經云。
 慈氏仏光照四十里。梵志種。名梵德。⁶大弥勒經意云。父是国師。有人主之德。故
 言修梵摩。此云善德。亦言善淨。母名梵摩跋提。此云德主。亦云淨主也。賢劫經
 云。子曰德力。多聞侍者曰海氏。智慧弟子名慧光。神通弟子曰堅精進。仏在時。
 人壽八万四千歳。正法八万歳。舍利共興一大寺弘法也。師子仏光照四十里。君子
 種。父名舅師子。母名江音。子名大力。多聞侍者名善樂。神足弟子名両氏。智慧
 弟子名智積。仏在世時。人壽七万歳。三会說法。正法億歳。舍利流布八方上下也。
 從拘樓秦仏。至九百九十九仏。共出前半劫。後樓至如来。独用半劫。樓至滅度後。
 更六十二劫中。空過無有仏出世。過爾而後。第六十三劫中。有一仏。号為淨光称
 王如来出世。壽命十小劫化衆生。過此仏後復三百劫。空過無有仏世。訖此唯有千
 仏。前後合言三千仏也。⁷問。樓至如来。何故独半劫耶。答。応是随縁機応如斯耳。
 問。復何知賢劫中有千仏耶。答。金剛力士經云。昔轉輪聖王出世。有千子具足。
 諸王子各發菩提心。願求作仏。父聖王欲誠。此千王子誰前作仏。題取千王子。以
 香湯洗之。令千王子採取。得第一者最初仏。如是至九百九十九王子。最後一王子。
 名字第千仏。諸王子譏言。我等成仏化人已尽。汝後作仏何所度耶。小王子聞此語。
 悲泣更思惟。世界無辺。衆生不尽。我今發願。願我作仏時。我在世界衆生。具如⁸

55 なし。

56 なし。
57 番。

59 「出世」を「王」に作る。
60 なし。

61 王。

62 然。

63 傍註「鑄」とあり。
64 修。

65 善。
三以上第一〇紙。

66 発。

67 なし。

68 積。

69 満。

70 なし。

71 而言。

72 而。

73 意。

74 然。

75 なし。

76 なし。
77 なし。
四「色中……頭上金」の二十六字諸本共になし。

諸王子等所度衆生数亦同之。於是地六種振動。仏即与其授記。以是因縁故最後一
仏化。⁵⁶ 独当半劫也。以啼泣故。名為啼泣仏。啼泣標仏。樓至者此云啼泣。亦云光
明。仏生時有勝光明故。於是諸王子即發願。王子作仏時。我等金剛護樓至仏。但
金剛護。或是五性執金剛護。或是五性中捉金剛神護也。問。賢劫中千仏。可是聖
出世。⁵⁹ 千子具足。提所金剛神所名牽取得。次第出世作仏。去來兩二世二千仏。何
因各千仏出世耶。答。諸法師云。不見經說因縁。或可有之。而類例得言。如現千
仏因縁。如大品經云。此間天主問須菩提答。釈般若者。十方恒河沙仏國中。亦天
主問須菩提答。所以爾者。⁶² 諸仏道同故也。地摂両論成毗二家義宗。成仏之体更非
異物。只是衆生神識相続不斷。終成極果。若濤治滓穢。則衆龜斯尽。種智円明湛
然常住。⁶⁴ 在因之日則広修万衆行。若満以成万徳也。故金剛心謝。法身即起。⁶⁵ 転無
明以為明。故大經云。故無明転變為明。若通論成仏。凡心識之者。皆是其体。故
大經云。一切衆生悉皆有心。凡有心者悉得三菩提也。別而為語。唯精劫修行。金
剛心後衆徳円備。⁶⁹ 乃名真成仏也。今大乘宗。横論之。⁷¹ 仮名說之。亦有此意。但一
家義宗。彼諸家心神識成仏。云之心打破。洗尽浄仮名名為真成仏。而弥勒者。十
住断結経与諸仏下生経云。⁷³ 久已成仏。但迹中一日出家。即此日成仏也。若論法身
之体。名言心識俱絶。但慈悲満足。不違誓願。万徳莊嚴。所以爾者。⁷⁴ 為化物故棄
形。誰欲界迹衆生。故種種応現。為欲引物令出有無与生死。故棄形不同。今七
仏形寿等不同。如長阿含等云。第一毗婆尸仏。亦名維衛仏。仏性は利利王種。利
利種此云分国主。性憍陳如。仏身長二千四百里。紫磨黄金色。諸金色中第一。如
世間上金。出閻浮提阿周那根下也。末利夫人頭上金釵是歳樹下金。夫人一時礼仏。

- 1 「不現」を「下見」に作る。
 2 檀。3 なし。4 檀。
 5 「由旬高四」の四字なし。
 6 旧。
 7 「円」の上に「身」あり。
 9 「里」の下に「也」あり。
 一以上第一一紙。10 なし。
 11 「明」の下に「相」あり。
 12 「仏」の上に「此」あり。
 13 証。
 14 妙。
 15 村。
 16 なし。
 17 なし。
 18 「六」の下に「卷」あり。
 19 他。
 20 なし。
 21 「多」の上に「有」あり。
 22 「聞」の下に「十」あり。
 24 「性為名也」なし。
 25 なし。
 26 なし。
 27 「釈」の下に「此意」あり。
 28 なし。29 なし。30 運。
 32 「利」の下に「王」あり。
 33 なし。
 34 「十」の下に「歳」あり。
 35 「寿」の下に「命」あり。
 36 「十」の下に「歳」あり。
 二以上第一二紙。37 二。
 38 三世。
 39 「五」の下に「也」あり。
 40 四。

頭上金釵落地。都不見金釵下乎。横之仏光影不現。故如仏色紫磨黄金色。復勝閻浮提金。閻浮提阿周那此云歳樹也。南閻浮提此樹表名也。此樹未直上四十由旬。高四千里。毗婆尸仏。父名般頭摩多。母名槃摩底。子名方膺。城名槃頭摩多也。円光百二十由旬。寿命八万歳也。第二尸棄仏。亦成仏。亦是刹利王種。性憍陳如。身長一千六百八十里。身色亦紫金磨黄金色。通身光一百由旬。寿命七万歳。尸棄仏父名明。母名光曜。子名無量也。第三毗婆舍仏。亦云憍怒婆附仏。亦是刹種。性憍陳如。身長一千二百八十里。円光四十由旬。通身光六十二由旬。寿命六万歳也。毗婆娑云。仏父名善澄。母名称或。子名沙覺。城名無喻。第四拘樓孫仏。亦名迦羅鳩浪駄仏。此仏是婆羅門種。此云淨行。性迦葉。身長一千里。円光三十二由旬。通身光五十由旬。寿命四万歳也。毗婆沙第四十六云。多聞弟子名散奢婆孫。仏父名礼徳。母名善枝。子名上勝。城名安和也。第五拘那含牟尼仏。亦是婆羅門種。性迦葉。身長八百里。円光一千二百里。通身光一千六百里。寿命三万歳。多聞弟子名蘇垣。仏父名女徳。母善勝。子名導師。城名清淨也。第六迦葉仏。此云亀。亦是波羅門種。性迦葉。性為名也。身長十六丈。寿命二万歳。亦云三万年也。大経云。迦葉仏七日入涅槃。此意釈不同。一云。七日入涅槃。二云。七日説常樂我淨。非入涅槃。此意似応二万歳也。仏父名梵徳。母名財主。子名進軍。城名婆羅捺也。多聞弟子名葉婆蜜也。第七釈迦牟尼仏。此是刹利種。性釈迦。身長一丈六尺。円光七尺。仏寿八十。而釈迦寿命経論所出不同。中本起経云。仏寿八十。双卷泥洹経云。七十九歳。八十胎経第三卷世品云。釈迦寿命八十四也。阿含経云。仏寿八十五。釈論第三十四卷云。釈迦寿命百歳。婆沙云。仏三阿僧祇劫。

- 41「此」の下に「等」あり。
 42時。
 43經。
 44なし。
 45「十」の下に「二」あり。
 46此。
 47なし。
 48至。
 49「十」の下に「年」あり。
 50なし。
 51なし。
 52「飯」の下に「王」あり。
 53法。
 54「經」の下に「中」あり。
 55なし。
 56「毗」の上に「說」あり。
 57「迦」の下に「仏」あり。
 58「言言」を「云」に作る。
 59独。
 60「成道」なし。
 61なし。
 62なし。
 63摩。
 64提。
 三以上第一三紙。
 65「脇」の下に「得」あり。
 66なし。
 67「国」の下に「為」あり。
 68国是。
 69「若……名者」の十一字なし。諸本も欠く。
 70「初」の下に「成」あり。
 71「後」の下に「成」あり。
 72善。
 73「後」の下に「成」あり。
 74なし。
 75なし。
 76「初」の下に「成」あり。
 77「後」の下に「成」あり。
 78「莊嚴劫」なし。
 79なし。
 80「仏」の下に「也」あり。
 81「如来」なし。
 82名。

寿命与他化自在天寿一種。万六千歳。但八十年受余年者。衆生機只堪八十。故入涅槃。余化衆生者。付諸声聞菩薩等也。如此時不同。意或是随物所宜。見応寿無定。如来大期八十。於第七十九年説大經。若爾者。法花云四十九年。此必是大經之前者。更退一年。是七十八年上説法花。若爾以八十為定者。十九出家三十成道正取一。上仍説法者。仏初説法時。有人年十許。已能至仏所聽法。比至堪聞法。至仏涅槃去後。得年已六十一。仏滅度去已後四十許時。此人始一百一歳。即具聞仏説法。始終説法之。此人在世。由能説法行化。純風猶在世。盛行仏法也。此是諸法師説意也。釈迦父名浄飯。母名摩耶。子名羅睺羅。城名迦毗羅跋提。□多聞弟子等如居士經説也。毗婆尸仏至釈迦。初生之時。皆行步举手。而言言三界皆苦。天上天下唯我為尊。又皆遊四方。觀見老病死。沙門學道成道。皆趣鹿野苑。轉四諦法輪。諸師説如此也。又七仏並是上金色也。觀仏三昧經第八卷云。弥勒身長千尺。若如成仏經云。身長十六丈。円光百由旬。寿命八万四千歳。是婆羅門種。性梵子。父名修梵摩。此云浄徳。亦名善徳。母梵心跋陀。此云徳殊。子名徳力。城名翅頭末。多聞弟子名海氏也。胎經第二卷云。釈迦從右脇生。弥勒從頂上生。我寿百歳。弥勒八万四千歳。我国是土。汝国是金。我国苦。汝土楽也。尋弥勒是賢劫第五仏也。若三大劫三千次第出名者。過去名莊嚴劫有千仏。最初仏名花光仏。最後仏名毗舍婆如来也。現在賢劫有千仏。最初成仏名拘樓孫仏。最後仏名樓至如来也。未來名星宿劫有千仏。最初仏名日光仏。亦名浄光称王仏。最後仏名須弥相如来也。若依称揚諸仏三千仏經云。過去莊嚴劫千仏中。最初仏名人中尊仏。次仏名師子歩仏。最後仏名金剛王仏。賢劫千仏中。最初仏名拘那提如来。次仏伽那含

- 1 なし。 2 也。 3 なし。
 4 「仏」の下に「中」あり。 5 なし。
 6 「徳」の下に「王」あり。
 7 「問」以下三百六十一字なし。諸本も共に欠く。

一 以上第一四紙。

- 8 遠。
 9 なし。 10 なし。
 11 「促止」を「從正」に作る。
 12 年。
 13 なし。
 14 咲。
 15 教。
 16 「一」の下に「言」あり。
 17 なし。
 18 「非行法」なし。
 19 岸。

牟尼仏。最後仏名樓至²。未來星宿劫中千仏。最初仏名王中王仏。最後仏名曰輪
 場尊上徳仏也。問。諸論師等。依釈論第九卷云。於九十一劫中。最初劫仏名毗婆
 尸仏。第三十劫中仏名尸棄仏。第九十劫中仏名毗舍婆仏。此三仏は過去去莊嚴劫中
 仏。從拘樓秦仏以來仏は賢劫中千仏。此事定爾示。答。此意未必定爾。何者。九
 十劫中三仏。云何是過去千仏。限劫數過去云九十劫。非但三仏耶。若言中小劫。
 亦不番有三仏。釈論意。小乘明我。不論十方仏。故優婆塞戒經云。小乘宗不明十
 方仏等。直明仏出世化衆生。難遇難見。未明三千仏出事。若大乘明宗。三大劫中
 出三千次第出世。如前既釈也。又七仏出世有二義。一明大小仏出有七仏。如大論
 第九卷所明。三千仏出世。亦如前經所釈也。故經論云。九十一劫中第九十一劫中
 賢劫有十仏。第二大劫例別之。小乘意。樓至滅後六十二劫中無有仏空過。第六十
 三劫中一仏出世。名淨光稱王仏。十小劫方乃滅後過後三百劫。無有仏出世空過也。
 一為伝云大乘意大異也。如小乘但第一四天下生。大乘言百億第四天下生等也。故
 百億補処弥勒也。三千大千亦是大乘言也。

第五明出世時節久近⁸

劫初人壽命數不同。或云千萬億歲也。或云四萬歲也。或云八萬四千歲也。漸漸轉
 減促¹¹。止於百年乃至十歲。雜心亦同也。故樓炭經云。人壽命至十歲時¹²。有三小劫
 起。一者刀劍劫。二者穀責劫。三者病癘劫。刀劍者。人多貪鹿。行十惡法。若善
 衆共詭嘆。推為愚。爭共浚滅相。滅相數作惡。無一善人。爾時人民。亦寿十歲時。
 女徳五月日生兒。人多非行法。女嫁所有飲食羹味一切衣服。皆悉滅尽。天下山林
 谿谷崖岸自然而生。所有七宝皆沒地中。但有棘荊。于時人民。不孝父母。不承事

20「見」の下に「値遇」あり。
 21害。
 二以上第一五紙。
 22年。23「点之」を「賢」に作る。
 24なし。25草。
 26知。27約。28年。29なし。
 30年。31「万」の下に「三万」あり。
 32「万」の下に「六万」あり。
 33「寿」の下に「命」あり。
 34喪。35是。
 36「飢」の上に「二者」あり。
 37なし。
 38「多」の下に「作」あり。
 39「水旱」を「于時天旱」に作る。
 40粃。41糧。42糠。
 43「落葉」を「葉落」に作る。
 44自。
 45「枇葉」を「糠葉」に作る。
 46則。
 47「之転」なし。48処。49捨。
 50「飢」の下に「餓」あり。
 51是。
 52「疾」の上に「三者」あり。
 53なし。
 54なし。55殖。
 56なし。
 57「搗打」のなし。58墮。59なし。
 60病。61「中」の下に「也」あり。
 62「劫」の下に「中」あり。
 三以上第一六紙。
 63なし。64病。
 65「波惟」を「彼唯」に作る。
 66劣。
 67なし。68「渴之」なし。
 69「撰」の下に「之」あり。
 70なし。
 71「劫」の下に「也」あり。

沙門道人。人民相見。但欲相殺害。譬如獵師見鹿獐便欲殺之²¹。于時草木瓦石。皆作為刀劍。展轉相殺人既止²²。壽十歲中。有点之者²³。見此相殺。走入山林谿谷深河。於中藏遲。言無有能殺我者。我亦不殺汝。人便在山林。食殺諸樹根果。相殺七日便止。又經云。十日方止。時人死者。皆墮泥梨中也。相殺既止。智者乃出。相見共相鈞勅。不宜相殺害。於是天下人民更為善行。其後生子皆壽二十歲²⁸。如是子後生孫壽命四十歲³⁰。稍稍增至八十。乃至百千一二万四萬歲³²。既約相戒。並為善行。其壽命稍稍增長。如是久久天下人民皆壽八万四千歲。然後當有仏出名弥勒。天地興衰其相如此³⁵。是為刀兵劫也。飢餓劫者。人多非法。愚痴邪見。慳貪嫉妬。守財不施。水旱不節。田種無収。米穀転尽。食粒驚責。掃拭枇粒。街巷落葉。以目連命。枇葉既尽。穿鑿地下。食草不根。在先而死捨剔死人復共食噉。噉之転飢渴。於屠殺之更。乃至塚間。拾諸骸骨。煮汁飲之。以此自活。飢死尽者。生餓鬼中。名為飢餓劫也。疾病劫者。人皆正見。修行十善。終不生三劫中也⁵⁴。但人無福德。值惡時惡人故。疾病衆多。又無有他方。計少有医薬。雖行衆善。不能攘劫。遇病輒死。生平在侵撓搗打杖捶。既其心乱故。臨死時接其精神。直落三惡道中。受無量苦也。故經云。一日一夜持不殺戒。終不生刀兵劫疾病劫中也。又云。若以阿梨勒菓施僧。終不生疾病劫中。若一食施僧。終不生飢饉劫。此閻浮提惡劫互起。余方則少此間刀兵劫起。波唯重嘆。此間疾病劫起。波惟氣力羸者。此間飢饉劫起。波但小小渴之耳。此三劫事。出長阿含經。三法度經。花嚴經。及大論与維心論等撰也。經云。三劫者。時序改變惡時為小劫。非是四十里方石等小中大三劫⁷¹。

第六弁成道

一 原本は改行なし。

二「次明……仏成道」の十二字は行間書きなり。あるいは「イ本」か。

1「舍婆」を「婆舍」に作る。

2「堪洛」を「將落」に作る。

3なし。4「如来」を「仏」に作る。

5「律」の下に「陀」あり。

6「多」の下に「羅」あり。

7次弥勒成道。8「坐成道」なし。

9更。10「成」の下に「仏」あり。

11「成」の下に「仏」あり。13復。

12「理成」を「真成仏」に作る。

14なし。15「成」の下に「仏」あり。

16「成」の下に「仏」あり。17なし。

18「金」の下に「剛」あり。

19「果」の下に「也」あり。

20「二」の下に「真」あり。

21「十」の下に「得」あり。

三以上第一七紙。

22なし。

23なし。

24「会」の下に「説法」あり。

25「舍婆」を「婆舍」に作る。

26「会」の下に「説法」あり。

四「第六……人也」の十六字は諸本に欠く。

27「人」の下に「也」あり。

28なし。29なし。

30なし。

31「会時」なし。

32長者。

一 先明七仏成道。次明弥勒成道。先明七仏成道。坐樹不同。依長阿含經明之。第一

毗婆尸仏。坐婆羅樹下成道也。第二尸棄仏。坐分陀利樹下成道也。第三毗舍婆仏。

坐埵洛迦樹下成道也。第四拘樓孫仏。坐尸利沙樹下成道也。第五拘那含牟尼仏。

坐優曇婆羅門樹下成道也。第六迦葉如来。坐拘律樹下成道也。第七釈迦牟尼仏。

坐貝多樹下坐成道也。又十住毗婆沙。明前六仏樹名是同。唯釈迦一仏。坐阿輪陀

樹下成道也。又第八弥勒。坐龍華樹下坐成道。但成道真応二種成道。略如第四重

中説。今文明之。一者理成仏。即是真成也。二応迹成也。言理成者。從凡夫修行

乃至登十地。未有常住窮學。後心始有円明。斯則本無今有。故言理真成也。言応

迹成者。如弥勒大士。即出家日。坐龍華樹下。成等正覺。故言応迹成也。惣談因

果不出二種。一實行修因得實行之果。即是凡夫依怖修行無所得。乃至十地。此等

並是實行之因。金心後仏果起時。此是實行之果。二迹中行因得応身之果。如釈迦

六年苦行。此即是迹中修因。三十成道。此意応身之果。今弥勒成道迹因応果也。

第七明三會度人多少不同

依觀仏三昧經明之。七仏三會度人不同。第一毗婆尸仏三會説法。初會時度十六万

八千人。第二會時度十万人。第三會時度八万人也。第二尸棄仏亦三會度人。初會

時度十万人。第二會時度八万人。第三會時七万人也。第三毗舍婆仏二會説法度人。

初會時度七万人。第二會時度六万人也。第四拘樓孫仏。一會度四万人也。第五拘

那含牟尼仏。亦一會説法度三万人也。第六迦葉仏。亦是一會説法度二万人也。第

七釈迦牟尼仏。亦一會説法度一千三百五十人。並是善來得成人也。諸法師云。此

觀仏三昧經。未知何時會時度千二百五十人。初度提謂波利人等。不見多人。為五

33 34 35 「十」の下に「人」あり。

36 なし。 37 「十」の下に「人」あり。
38 偏。 39 なし。 40 「或一会」なし。

41 「如」の下に「菩薩處」あり。
五以上第一八紙。

42 「不」の上に「亦」あり。 43 甚。

44 「六」の下に「億」あり。

45 「四」の下に「億」あり。

46 「二」の下に「億」あり。 47 なし。

48 「三婦」を「我戒」に作る。 49 又。

50 得。 51 なし。

52 「度」の下に「人也」あり。

53 「大本經亦」を「本業經」に作る。

54 所。 55 得。

56 「又」の下に「處」あり。 57 なし。

58 なし。 59 「一分」なし。 60 なし。

六原本は改行なし。

七右に同じ。

61 「時」の上に「先明釈迦涅槃先」あり。

八「辛卯……八日」の四十字は行間書き
なるも筆写の際の誤脱ならん。

62 「弁之」を「説」に作る。

63 なし。

64 なし。

65 間。

66 当。

67 結。

人説法。只見拘隣等五人。若合諸天明之。經自云八万諸天悟道。故難解之。³⁴又非
是一会度人也。但是一坐異聞悟道。名一千二百五十也。³⁵又云。優樓頻螺迦葉等三
兄弟等為一千。舍利弗目連二人眷屬為二百五十人。又云。身子弟子等六百五十人。
目連有六百入。合一千二百五十也。³⁷釈迦一会説法者。備就於鹿野苑中。為説四諦
法輪明之也。此七仏中三会或二会或一会不同也。³⁹第八弥勒仏。三会説法度人多少
不同。如胎經。釈迦語弥勒偈言。汝生快樂國。不如我累苦。汝説法其易。我説法
甚難。⁴¹初説九十六。⁴⁴二説九十四。⁴⁵三説九十二。我初説十二。二説二十四。三説三
十六。汝所三説人。是吾先所化九十六億人。受我五戒者。⁴⁷九十四億人。受持三婦
者九十二億人。一称南無仏。汝父梵摩淨。將八万四千。非我先所化。⁵¹是汝所開度。
報恩經与大本經亦云。三種人是釈迦先化人。同此經説也。⁵³又胎經第三卷法住品云。
仏告弥勒。我今緣尽。無教化處。今所化衆生。分作三分。一分付阿難度。一分与
難陀優鉢鉢龍度之。余一分付弥勒度脱之也。⁶⁰

第六 第八弥勒与釈迦同時涅槃不同

時滅度。尋仏是周莊王十年夏四月八日辛卯夜。恒星不現時。即是仏生之日。仏是
惠王八年四月八日出家。于時年十九。至惠王九年四月八日成道。于時年三十。至
迂王五年二月十五日滅度。于時年八十。仏自出世來。從周莊王至梁。合得一千二
百四十年。具如大經遊意中弁之也。⁶²菩薩處胎經集法品云。如來是二月八日成仏。
二月八日轉法輪。二月八日降魔。二月八日而般涅槃也。諸經説少不同之。次明
弥勒入涅槃時節。故如弥勒觀經云。優婆離離而仏言。世尊往昔於毗尼中及前後諸
經。説阿逸多常作仏。此人具足凡夫。未斷諸漏。⁶⁷其人今者雖復出家。不修禪定不

- 1 七仏。 2 なし。
 3 「離」の下に「復」あり。 4 なし。
 一以上第一九紙。原本は「於」の次に
 「第九簡教大小乘」の文である「者三婦
 二者五戒……」に接続さる。錯簡なり。
 今はそれを訂す。紙数で言わば正しく
 は、第二・二〇・二一の順序なり。
 5 没生於。 6 なし。 7 却。 8 なし。
 9 なし。 10 「時」の下に「恒」あり。
 11 「下」の下に「至」あり。
 12 なし。
 13 諸。
 14 なし。
 15 「中」の下に「具」あり。
 16 なし。 17 之。
 18 なし。 19 身。
 20 なし。 21 生。 22 天。
 23 なし。 24 初。 25 愍。
 26 「緣覺」を「辟支」に作る。
 27 なし。
 二以上第二一紙。
 28 「八」の下に「卷」あり。
 29 「中」の下に「生」あり。 30 族。
 三虫食にて不明。諸本は「謂」なり。
 31 「殊」の下に「師利」あり。
 32 修菩薩。

断煩惱。仏説此人成仏無疑。此人命終生何国。仏答言。¹此人從今去十二年中命終。必得往生兜率天上。仍為諸天子広説法也。優波離³又問。今此大士。何時於閻浮提⁴生彼天。仏答云。⁵却後十二年二月十五日。於波羅捺国劫波利村。大波羅門⁸問家本所生処。結跏趺坐如入滅尽定。而取滅度時。諸人起衆宝塔。供養舍利。於兜率陀天七宝台内摩尼殿上師子床上。忽然化生。於蓮華上結跏趺坐。身如閻浮檀金色。長十六由旬。有三十二相八十種好。昼夜六時説法度諸天子。五十六億七千萬歳。¹¹爾乃下來生此作仏也。言不修禪定不断煩惱者。旧諸師云。此觀經同初教法輪。亦如釈迦。以凡夫身六年苦行。方得作仏為例也。今謂。既応現為発心位。故上生經¹⁵中六度四等菩薩行。即不退転行。即具論中仮者。可言不修禪定不断煩惱耶。但優婆離執小乘意聞耳。¹⁸半教之宗。真凡夫身成仏。都不論前名証聖与成仏。故作如此問。自今大乘具足論本迹故。仏答直明上天兜率生依正報事。都不明不断煩惱等事也。故大品經云。入法位人得被授記。²³又十住断經云。弥勒久已成仏。為慈悲本願故。現身成仏。大品經夢行品云。弥勒久行六波羅蜜。無所得故。又如大品經第八卷云。昔於花嚴城内。見燃灯仏。即得不雖六波羅蜜行。若爾豈得言不修禪定不断煩惱耶。大經第三十四卷云。発心畢竟二不別。如是二心先心難。自未得度先度他。是故我礼初発心。初発心心已為天人師。勝出声聞及緣覺。²⁶如是発心過三界。是故得名最上道也。²⁷又花嚴經第四十七四十八云。弥勒菩薩語善財云。我於閻浮提南界摩離国内拘提聚落婆羅門種性中。²⁹為欲滅彼憍慢心故。化度父母及親屬故。於中受生。於此命終。生兜率天。化度彼故。於彼天上。寿終尽時。下生此間。成等正覺。汝及文殊師利。³¹得見我。汝往詣文殊処。問菩薩行学道。何以。文殊師利。常為

33「薩」の下に「之」あり。
 34「如」の下に「此」あり。
 35なし。
 36なし。
 37なし。
 38なし。
 39なし。
 40亦。
 41なし。
 42名。
 43「無」の下に「者」あり。
 44「薩」の下に「者」あり。
 45王。
 46なし。
 47「後」の下に「阿難文殊師利弥勒三人結集大乘藏故知仏滅度後」あり。
 48「爾」の下に「者」あり。
 49なし。
 50二。
 51「乘」の下に「者」あり。
 四原本は改行なし。
 52「二」の下に「者」あり。
 53「二」の下に「者」あり。
 五以上原本では第二〇紙の終り。「者」以下が第二〇紙に当たる。
 54傍註「三者」の二字「イ本不明」とす。
 55「二」の下に「者」あり。
 56「蔽」の下に「教」あり。
 57「方」の下に「便」あり。
 58なし。
 59なし。
 60なし。
 61「根」の下に「之」あり。
 62なし。
 63なし。
 64種。
 65なし。
 66便。
 67中。
 68精。
 69具。
 70なし。
 71なし。
 72なし。

諸仏之母。常為諸菩薩師也。若爾諸經分明如說者。可言不修定不煩惱耶。但諸論師等義宗。發心之位最下。仮名空前為發心位。即是真凡夫位中安。故作如此判耳。今明發心位。具中仮明之故即高也。又尋檢衆經。釈迦与弥勒滅度時節釈不同。一者地撰成毗諸家云。弥勒於人中。入般涅槃。応是釈迦前滅度。何以得知。說法華經時。猶有弥勒。若至双林法席。不復見列弥勒名。說法華在前年之末。說涅槃是今歲之初。若弥勒在仏後生天者。便応在涅槃法席。而今無。当如是仏前入涅槃也。二云。大經云。弘広菩薩通論諸菩薩。若爾弥勒類在弘広菩薩限中。無有一菩薩名弘広故也。三今謂則不然。如第一諸師說。第二云似有如此義。而釈論第一卷与第百卷親云。仏滅度後涅槃。若爾成略故不列名。或是如第三釈也。

第九簡教大小乗
 四旧諸師云。釈迦一化現形致教。不出二途。一是世教。二是出世教。明世教有三種。一者三帰。二者五戒。三者十善也。三者出世教。亦有三種。一頓教。為利根大行人説。如華嚴⁵⁶大集等經是也。二者偏方教。為中根之人説。如夫人經及金光明等經是也。三者階漸次第教。此為下根人説。即五時四時經教是也。談此經。於二經中是出世教。而三教中師解不同。一云。是偏方教。明未來因果成仏。浄土因果之事。依正二果事事釈畢。具如經文所説也。二云。此是次第教。五時教中此是初教。次補釈迦並論一生成仏事。亦是小乗。指授記事。如本末經中説也。又此經既從阿含經中出。阿含是三蔵教。此經理自是小乗教。若如大弥勒經別時説。未必是阿含中出也。又一云。是大乗教。故中阿含經復是大乗。即此經文中。有常樂等語。今謂不然。汝既言阿含經復是大乗等者。非正宗。傍明大乘也。故今謂。上生經是

1 なし。

2 悟。

3 「案等」を「説常」に作る。

4 我淨。

一 原本は改行なし。

二 「五」まで第二〇紙。「事」以下第二三紙。

5 「經」の下に「云」あり。

6 「事」の下に「所以小大」あり。

7 なし。 8 「觀」の下に「世」あり。

9 優。

10 「彼波沙」を「婆娑婆」に作る。

11 なし。 12 名。

13 「淨」の下に「穢」あり。 14 なし。

15 なし。 16 語。 17 なし。 18 未。

19 「來近」を「不久」に作る。 21 なし。

20 「道」の下に「也」あり。

22 「仏」の下に「耶」あり。

23 「答」の下に「釈迦」あり。

24 「仏」の下に「也」あり。 25 得。

26 耶。 27 「今」の上に「答」あり。

28 なし。 29 也。

30 王種。

31 種。

32 なし。

33 天入。

正是大乘教。故經文多具明六度四等菩薩行菩提心無上道等也。亦具論中偈故大乘因果。第三段明宗中說。下生經是小乘為宗。故三說文唯証四果而已也。問。若爾經文何意証常樂等四德耶。答。尋常樂等語。亦漫如小乘滅度無為中。亦義說常樂等。大乘妙有亦得明常樂。偈令屬大乘。可例如波若教。已上一例。或可是對台懷無常樂等事。何必是破三修比丘說常樂義也。

第十明雜料簡

問。此經既是大乘經。何故不安五事。答。云云。既從大成仏經出。故略爾不安五事。大經既有五事本無。如觀言經不安五事。大本成仏經安五事。仏住在摩伽陀國遊彼波沙山。此翻云孤絕山。過去諸仏常降魔處。夏安居中。与舍利弗共經行。山頂而說經也。問。此經宗。淨土因果為宗。是何物淨土。答。此國土穢土中淨土。非是如無量壽淨土等。何以知之者。大論云。地居故非諸天。無欲故非欲界。賢愚經云。弥勒出世時。五百歲行嫁有婦女等。寧得是好淨土也。問。釈迦何故十九出家三十成道。弥勒何以且趣出家初夜成道耶。答。旧云。弥勒發心來久故。所以少時成道。釈迦發心來近故。所以久時成道。問。釈迦發心來近故。不即成仏者。發心來近故。在後成仏。何意前仏成仏。答。精進苦行故前成仏。問。精進苦行故前成仏者。精進苦行故。即日出家成仏。不応久久成仏也。今謂。未必然。終是隨緣機宜方便。久近不同示耳。問。釈迦何故託生利性。弥勒何以託生波羅門性。答。釈迦所化衆生。剛強難化故。所以託生貴性化衆生也。弥勒所化衆生。柔軟易化故。所以託生婆羅門性。故菩薩處胎經云。汝說法甚易。我說法甚難也。釈論云。諸仏八相成道。一上天。二下胎。三住胎。四出胎。五出家。六成道。七說法。八滅度。

34 「入」の下に「胞」あり。 35 身。
 三以上第二三紙。
 36 「劫」の下に「初」あり。
 37 なし。
 38 「国也」なし。 39 なし。
 40 常。
 41 「二里」なし。
 42 四「長……愚經云人の二十三字諸本なし。
 43 身。 43 「歎」の下に「屍」あり。
 44 鉢。 45 承。 46 為。
 47 「骨」の下に「觀」あり。 48 なし。
 49 賢。 50 なし。
 51 得。
 52 「二」の下に「者」あり。
 53 「二」の下に「者」あり。
 54 「三」の下に「者」あり。
 55 「四」の下に「者」あり。
 56 「比」の上に「此四」あり。
 57 灌。
 58 なし。
 59 なし。
 60 なし。
 61 跡。
 62 跡。
 63 「幅」の上に「是」あり。
 64 なし。
 五以上第二四紙。
 65 なし。 66 なし。 67 なし。 68 なし。
 69 「実為論」を「広説」に作る。
 70 なし。 71 從。
 72 「又云……経藏也」の百四字なし。 諸
 本も共に欠く。

大弥勒經云。七乞食。八尋迦葉。九滅度也。瑞應經云。乘白傷入胎。雖処胞胎如³⁴
 遊天宮也。花嚴經広説入胎事。殊絶不可思議也。弥勒仏出世時。田一種七獲。米³⁵
 長七寸。白如珂玉。甘密如蜜。如劫米四寸也。衣服等從樹生。自然而有。同如北³⁶
 鬱單国也。又明珠柱長。小本云。高十³⁷里光照八由旬。是三³⁸千二里也。又云明珠柱。
 一云用珠莊嚴柱故。言明珠也。二云柱是明珠作。如金作柱也。又賢愚經云。爾時³⁹
 人長八丈也。此經云。人寿八万歲。若菩薩胎經与賢愚經云。人寿八万四千歲也。
 又經云。歎骨身者。大本云。迦葉入滅尽定。待弥勒出附三衣体具已。仍永入無余⁴⁰
 涅槃。有人言。骨身舍利故。放光想出入十八變瑞。故皆言骨歎骨身耳。又云。入⁴¹
 滅定骨身不朽壞。猶如骨堅。故言骨身也。今謂応如後解。阿含經云。仏声聞弟子⁴²
 有四人。至今猶未入涅槃。待仏法滅尽時。方入無余。一摩訶迦葉。二賓頭盧上坐。
 三君頭拔嘆。四羅睺羅。比丘若爾迦葉入滅尽定中。入無余耶。弥勒成仏已領大衆。
 往至迦葉所。用三種法。發起迦葉。三種法者。一香油灌。二打撻槌。三吹螺。于⁴³
 時迦葉從滅定起。破衆生心故。作十八變。如金翅鳥飛騰虚空須弥山。放金色光明。
 破伏彼衆生心也。問。三種事從滅定起者。如阿難入第二禪。摩王打阿難頂。尚不⁴⁴
 出定。云何三事出滅定耶。答。迦葉昔有要期。於弥勒出時当出定故応起。須仮三⁴⁵
 方便得發起也。問。往奢闍崛山。復言狼迹山。何意耶。答。狼迹山。崛山之小山。
 如鍾山之有独龍山也。問。迦葉何時得仏大衣与八万四千法藏。待弥勒来狼迹山時。
 起滅尽定時。付嘱弥勒仏也。答。釈迦入涅槃時。阿難迦葉後時来至仏。爾時從棺⁴⁶
 中起。実為論法。爾時付迦葉。迦葉得此二種物。後時奉弥勒仏也。又云。迦葉二⁴⁷
 十年中。誦持如来一化所説。八万四千法。師仍入狼迹山中。爾時山石自為開。迦

1 「經」の下に「耶」あり。
 2 「何意」なし。
 3 「見」の下に「之」あり。
 4 「是勸」を「欲歎」に作る。
 5 「率」の下に「天」あり。
 6 乃。
 7 已。
 8 於。
 9 作。
 10 「迦」の下に「牟尼」あり。
 11 得。
 12 通。
 13 「仏」の下に「耶」あり。
 14 なし。
 15 なし。
 16 「等」の下に「亦」あり。
 17 「来」の下に「世」あり。
 18 「当」の下に「得」あり。
 19 云。
 20 「心」の下に「者」あり。
 21 「通」の下に「中」あり。
 22 王。
 23 なし。
 24 「身」の上に「釈迦仏」あり。
 25 「釈迦仏」なし。
 26 「十時」を「肘」に作る。
 27 長。
 28 舊。
 29 なし。
 30 「丈四」を「四丈」に作る。
 31 然。
 32 なし。
 33 「人……下生」の三十九字なし。
 34 「数」の下に「如」あり。
 35 なし。
 36 「下」の下に「生」あり。

葉入已山石遠合。後時阿難迭仏僧伽裂。至石山迹山石更為開。阿難見迦葉立。奉
 仏大衣付囑已。迦葉仍以法藏八万四千付囑阿難。阿難於摩竭提國。二十年等住持
 經藏也。問。既有弥勒成仏經。¹何意無釈迦成仏經耶。答。道理應有之。但未見。³
 但現釈迦。是勸人弥勒結因緣。故偏明之。三世諸仏出世。必前往生兜率。⁵方下生
 成仏。故應有之。⁷彼諸仏久久說之。而通論授記。如大釈迦牟尼仏。汝未來世當得
 仏。名如我名釈迦牟尼。燃灯因五花授記釈迦當作仏。即是釈迦成仏經也。問。弥
 勒但能成仏亦能壞仏。¹³答。義理備有此義。始生曰成。終滅名壞。或如応作。魔壞
 仏法。亦有壞仏義。或如舉本長存廢滅。迹身等壞仏義。而今言成仏者。此是捩始
 標勝。故言成仏也。問。授記有通別不。答。有之。若記言汝未來當作仏。如大經
 言。凡有心皆當作仏。如是道理通記。²¹又如生法師所記。一闡提成仏等通記也。別
 記。曾其國土壽命等此是迹中別。如今經等為別記也。問。仏身形量應長云何。答。
 經說不同。成仏經觀仏三昧經云。身長²⁴釈迦仏八十時。²⁵時二尺。即是十六丈。又云
 一肘四尺。若爾則三十二丈。下生經云。身長千尺。即是百丈。一倍過人五十丈也。
 背広三十丈。面身二丈四尺。身与面手掌旧格十分之一。背与身五分之一。如即是
 身長八尺。面与掌並八寸。胸広六尺。釈迦身長丈六。面掌並一尺六寸。胸広三尺。
 此得相称。然弥勒身百丈。面長丈四尺。諸法師云。恐相伝經者。悞可感処所生。
 人形不同。如此聞人鼻短。而胡人鼻則長。何如是悞也。觀仏三昧經云。諸仏出世。
 無不黃金色。又下生經云。弥勒応生。亦作黃金色也。又弥勒未來成仏歲数諸經不
 同。一如双卷泥洹經云。一億四千余歲。乃當有弥勒出世也。二如賢劫定意經云。
 弥勒五億七十六万歳下作仏。³⁶三如觀經与一切智光仙人經同云。五十六億万歳而下

37 「胎」の下に「經」あり。
 38 なし。
 39 なし。
 40 「滅」の下に「度」あり。
 41 七。
 42 「涅槃」を「大」に作る。
 43 結。
 44 渴。
 45 「命」の下に「処中合」あり。
 46 「蔽」の下に「經」あり。
 二以上第二六紙。
 47 也。
 48 身。
 49 「王四身」を「四王身長」に作る。
 50 なし。
 51 「天」の下に「嫁」あり。
 52 「女嫁」なし。
 53 「善根」を「菩提」に作る。
 54 令。
 55 「在」の上に「若」あり。
 56 「兩歲兒」を「二年子」に作る。
 57 「云」の下に「男生坐父天勝上如生坐母天勝上而既有男女天天何容男天勝上坐若爾則」あり。
 58 なし。
 59 「又兒」なし。
 60 使。
 61 知。
 62 なし。
 63 行。
 64 「食飯」を「飲食」に作る。
 65 停。
 66 なし。
 67 身。
 68 沐。
 69 髮。
 70 「器」の下に「葉」あり。
 71 実。
 72 なし。
 73 「其」の下に「戲」あり。
 74 浴。
 75 「花果」を「葉花」に作る。

作仏。四菩薩処胎与賢愚經。及賢劫經同云。五十六億七千万歳方下作仏也。又弥勒云。釈迦滅後。如閻浮提日月数。凡五十六億十千万歳方出世也。問。補処菩薩何意必生第四天中。不生下天与上天耶。答。補処菩薩。必生第四天者。大論与涅槃經具說之。大經第三十卷云。下天中其心闇鈍。在上天者。其心放逸。唯第四天最勝故。必生彼天也。大論云。下天經使厚濁。上天結使利。唯兜率天不厚不利智慧安穩。又下地寿命短促。命終時仏未出世。機不合故。上天等寿命長遠。未足時仏出世時過去。復機過度。故第四天時寿命機時故。必生此天中也。如長阿含經与花嚴。大經。樓炭經。俱舍論。立世毗曇等。意合雜取明耳。問。六欲天諸事同人問不。答。有同有不同者。王四身皆半由旬。衣長一由旬。其重二分。天寿五百歳大而明之。以人間五十歳。天中一日一夜。亦以三十日一月。十二月一歳。彼五百年即人間九万歳也。若食淨揣食。洗浴衣服。為細滑食。男天娶女嫁。身行陰陽。一一同人間。以昔三業善根。今生為天。自然化現。在女天勝上生兒天。形之大小如人間兩歲兒。又伝云。男無分別男女二天也。又男女兩異者。一頭上花等多与君衣著故。分男女也。又兒生夫久便自智飢渴。七宝好器盛百味食。若福多者。飯色自白。若福中者。飯色自青。若福下者。飯色自赤。飯食味甘露蘇提。若食竟亦不汚食器。器中食飯不淨。如蘇投火也。又諸天等入池沐浴。諸香樹下枝條垂曲。取者塗身衣。莊嚴具華髮宝器菓宝樂器。各有各樹出。遍往詣之。随意所取。入諸園林。無數天女。鼓樂絃歌。讚歎相向。深染染著。視西忘東。其樂忘其東西等方所。又念識知承先世善業。得生天上。感歎池沼清澄。花果榮茂。其城七重。皆広六十由旬。欄楯羅網宮殿壇壁行樹。皆悉七重。毘沙門王。常有五大鬼神。一名那闍樓。

1 提。 2 謂。

一以上にて第二七紙終り。次に押紙ありて次のごとく記す。「弥勒上下経遊意卷末欠脱別幸有卷末残本請合両本而備足焉」。以下の文を補うも一紙分欠落あり。今は東大寺本に依りて一字下げに記す。

- 二以下第二八紙目。從來と料紙異なり。
3「イ不明」とす。 4「イ不明」とす。
5「清澄」の二字「イ本不明」とす。
6なし。 7なし。 8なし。 9なし。
10「聞」の下に「一」あり。 11一樹。
12なし。 13なし。
14「炎摩天事」なし。

二名檀陀羅。三名醯摩拔陀¹。四名提独羅²。五名修逸跡摩。常随侍衛。半^一

月三斎。八日十四日十五日。四天王常以八日。勅諸使者。汝等安行世間。觀察人民。出敬沙門及婆羅門長老。受持齋戒布施不。使者教具開善善惡。聞惡不說。言善則喜。十四日四王当遣太子。安行天下。十五日四三日行歷諸世界。得善惡事。然後諸善法殿致具啓。天帝釈。聞作惡則愛言善則樂。課偈歎勤受持齋戒人。与我同行善法。具出長阿含与大智論。樓炭經等也。余三天大勢豈同意也。忉利天此云三十三天。此天居須弥山頂。有三十三天宮。王名釈提桓因。此云能作天王。身長一由旬。衣長二由旬。広二由旬。衣重六銖。寿六千歳。若欲臨命時。有五相現。一衣垢膩。二頭上花委。三身体皴穢。四腋下汗流。五不樂本坐。事現時心大愁。如地獄苦也。飢食嫁娶猶四天王也。身体相近抱。以氣成陰陽。三法度經云。行欲如人間也。以身口意三業善根。生忉利天。自然化現。在天勝上。如三歳児也。天即恣言是我男我女。目識前世施特得身。若欲得欲食。理滿金器。福有溶淺。食有差別。降如四天王天也。城縦広八万由旬。樓炭經云。広長各三百万也。其七重九百九十門。門有六十表。青衣夜叉守之。三十三天。金城銀門。城金門。如是七宝互為城門。樓閣台觀。周匝圍繞。園林浴地。宝華開雜樹行列。花果繁茂。香風四起。悦者天心異類。寄青鳥無數和。

二鳴也。又園中有難陀池³。縦広百由旬。其水清澄⁵。七重宝塹。生四禪花。青黄赤白。白紅縹雜色。香氣普薰。聞一由旬。相如車穀。汁白如乳。味甘如蜜。復有雜園。大歡喜園。中間有樹名尽度。園七由旬。高百由旬。枝葉四布五十由旬。其香風逆聞百由旬。内有忉利殿。南又有一樹名波利質多。高四千里。枝葉分布二千里。風

- 15 「摩」の下に「天」あり。16 なし。
 17 王。18 命。19 「成欲」なし。
 20 「天」の下に「同」あり。21 子。
 22 「天」の下に「所」あり。
 23 「兜率天事」なし。
 24 イ本は「中」の下に一字あるも虫食にて不明。
 25 「菩薩」の二字「イ本不明」とす。
 26 「句」の下に「衣長八由旬」あり。
 27 携。28 「其」の上に「即是」あり。
 29 「生」の下に「之形」あり。30 年子。
 31 「如」の下に「是」あり。32 台。
 33 亦。34 「勝」の下に「於」あり。
 35 「化樂天事」なし。
 三以上第二八紙。
 36 「壽」の下に「命」あり。
 37 「多」の下に「如」あり。38 就。
 39 なし。40 情。
 41 「生」の下に「之形」あり。42 間。
 43 「歳児」を「年子」に作る。
 44 「勝」の下に「如」あり。
 45 「天」の下に「同」あり。
 46 「他化自在天事」なし。
 47 「伝茶」を「自在転集」に作る。
 48 なし。49 なし。
 50 「愛身長」を「受樂」に作る。
 51 なし。52 三。53 なし。
 54 「相」の上に一字あるも不明。歟か。
 55 なし。56 なし。
 57 「生」の下に「之」あり。58 子。
 59 「樂」の下に「故」あり。60 なし。
 61 「者事魔天」なし。

吹花香。逆風行聞二千里。当樹花時諸共坐樹下。以為歡喜。帝釈与三十二臣。故三十三天也。炎摩天事。炎摩梁云時。大智論云。妙善天宮。風軛所持在虛空中。在名時善。身長二由旬。衣長四由旬。広二由旬。衣重三銖。從樹而生出。明淨光曜。有種種色。身体光明。不須日月。三業善根生。或施灯燭明珠。等施持戒定等業。生此天。寿夭二千歳。飲食嫁娶成欲。如下天。法度經云。相抱成欲也。初生之時。形如人間四年兒。光明等下天不及也。兜率天事。兜率天此云知足天宮。風軛所持。在虛空中。名善喜。後迦身菩薩生在此天。身長四由旬。広四由旬。衣重一銖半。寿命四千歳。食同下天。亦有嫁娶。執手成欲。其天初生如人間五歳。如彌勒生。異余天生故。彌勒上生經云。兜率陀天。七宝堂内。摩尼殿上。師子床坐。忽然化生也。故大經云。名色命三種。異余天生也。上自知前世。如下天事也。衣冠歌儻身光明。勝下天也。化樂天事。化樂天宮。亦為風輪所持。在虛空中。王名善。自化五欲。以自娛樂。身長八由旬。衣長十六由旬。広八由旬。衣重一銖。寿八千歳。飲食等多下天同。亦有嫁娶。熟相者成欲。三法度經云。以深染汚心。与天女共語成欲。其天初生。如人中六歳兒。光明殊勝兜率天也。他化自在天事。他化自在天宮。亦為風輪所持。在虛空中。天王名伝茶他所化。以自娛樂也。又名愛身長。於欲界中。独得自在娛樂也。身長十六由旬。衣長三十二由旬。広十六由旬。衣重半銖。寿命天万六千歳。飲食如下天。亦有婚姻。□相視成欲。樓炭經云。但念便成欲。三法度經云。共女各深染著相視成欲。若不染心不成欲。但樂而已。如人間相抱時樂心也。彼天初生時。如人間七歳兒也。彼天見他人所化種種事。至至樂。言他化自在天也。第七波旬魔天者事。魔天宮在欲色二天中間住也。魔者譬如

1 なし。 2 なし。 3 なし。 4 「女」の下に「人」あり。 5 立法。
 6 謂。 7 謂。 8 なし。 9 なし。
 一以上第二九紙。
 10 「亦隨白色」なし。
 11 なし。 12 更。 13 人。
 14 「出世」を「仏」に作る。
 15 有。 16 減。
 17 出。 18 なし。
 19 「不」の上に「釈」あり。
 20 なし。 21 減。
 22 原本一字あるも虫食にて不明。「有」か。イ本はなし。
 23 「日地」を「越地広」に作る。
 24 なし。
 25 なし。 26 なし。
 27 「臣」の下に「異」あり。
 28 「疾」の下に「之」あり。
 29 子。
 30 国。
 31 隨。
 32 なし。
 33 「五」の下に「日」あり。
 34 云。 35 「広」の上に「地」あり。
 36 なし。 37 なし。 38 なし。
 二以上第三〇紙。 39 此。 40 なし。
 41 「上広下狭也」なし。
 42 「出」の下に「世」あり。
 三「海水」以下「其中也」までの百四字は、筆写の際の底本には欠けていた如くで、原本にては「処」の次に「弥勒出世時四城処海水……」として、イ本

石磨磨。破壊仏弟子功德也。宮殿縦広六千由旬。城塹七重宝一切莊嚴。猶如第六天也。又有十法。一飛去無限数。二飛来無限数。三去無礙。四来無礙。五天身無有皮膚骨体筋脉血肉。六身無有不淨大小便利。七身無疲極。八無有女故不産。九天目不眇。十身隨意。好青色則青色。好黄色則黄色。好赤白等衆色。隨意而現之。此是彼天十法也。又有持十事特之。一飛行無極。二往還無極。三無諸盜賊。四不相説自行善事。亦不説他人作惡。五無有相侵損。六諸天牙齒等通是一切刀刃也。七髮紺青色滑沢甚長也。八諸天等青色髮者。身亦隨青色。九欲得白色亦隨白色十欲得黑色。身即隨黑也。此七天諸事不同者。依長阿含。涅槃。樓炭。三法度。花嚴等。並釈論中意。平有出入不同。今取料簡之也。問。釈迦出時与弥勒出世地水闊狭云何耶。答。闊狭有異。弥勒時水減地増。今時人小。水広地狭。後時人多。水減地増也。人即福德人処満。受樂無為相損之事也。水減者。弥勒出世時。四海四面各減三千由旬十二万里也。是時閻浮提水少而地潤。人物多也。釈迦出世。海広而地狭。地七千由旬。今弥勒時。地広十千由旬。合四十万里也。問。四城中但南閻浮提地水増減。余三城地水二増減耶。答。不同。一云但歳樹地増減。是仏出処。余三処非仏出処。不増減也。二云四城処並増減也。今同此説。釈迦所化処。四減四惡趣六欲及中間四禪四無色無相五阿那含二十五有也。又云。百億須弥山百億日月有故也。又諸法何依造天地。經云。須弥山王北²²鬱單曰地。此云最上地。各広長各三十六万里。地形正四方。彼人面形遂地勢。故正四方猶如方鏡也。以福德故自然衣食。無有君臣。亦無有病疾患等也。山東有弗于逮地。此云初月地。亦広長各三十六万里。地形周匝円如鏡。彼人面形遂地勢。円如十五月也。山西有俱

により補っている。従つてその前の「弥勒出時四城処」までを「イ無」と註す。

43 傍註に「已上イ本在之」とする。
44 なし。

45 「是」の下に「我聞等」あり。

46 「此」の下に「経」あり。

47 「出也」なし。

48 「二」の下に「者」あり。49 なし。

50 訳出也。51 「三」の下に「者」あり。

52 「中」の下に「出世」あり。

53 「四」の下に「者」あり。

54 「五」の下に「者」あり。

55 「復有弥勒」なし。56 なし。57 耶

58 「勒」の下に「経」あり。59 智、

60 「色」の下に「而放白銀光明黄金校飾
如白銀山唯有此又色有白銀色」あり。

61 「出」の下に「凡」あり。

62 「陀」の下に「天」あり。

63 「陀」の下に「天」あり。

64 「三」の下に「者」あり。

65 「陀」の下に「天」あり。

66 者。

67 「陀」の下に「天」あり。

68 者。

69 「多」の下に「天」あり。

70 「足」の下に「天」あり。

71 「大乘三論家弥勒経遊意卷一」とす。

諸本は共に「弥勒経遊意終」と記す。又、

卷末うらに「弥勒上生経遊意卷第一」とあり。

四以上第三一紙終り。

五奥書は憲朝自筆と認められる。本文と

料紙異なり。

耶尼地。此云隱月地。亦云貨牛地。彼処用黄牛為市易。故言貨牛也。広長三十二
万里。地形如半月。彼人面形遂地。故上平下凹也。山南闊浮提地。此云歲樹。歲
樹洲上高四千里。地広長二十八万里。地形北広南狭。此人面逐地形勢。上広下狭
也。弥勒出時。四城処海水減少三千由旬。水足四処。地地則広千三由旬。地地如
鏡而平正同琉璃。地唯平如鏡嚴。而或是空地。故名花香樹充滿莊嚴。或是名花香
莊嚴。而未必城色銀舍人家故。又城色地次。鶏飛相及不相違也。雖復如此種種莊
嚴。而未必有人故。明福德之人充滿其中也。問。誰出此経。答。羅什法師。偽秦
時弘始四年二月十五日出翻。沙門道習筆受。現二秦録中出也。問。此経凡有幾種。
答。略有五種。一大成仏経一卷十五紙。有如是五事。小成仏経伝云。從此出也。
48 二有弥勒本願経一卷。是竺法護以晋太安二年七月十七日出。三弥勒觀経一卷。是
偽安陽侯。以宋孝建中。52 四弥勒問或経一卷。五弥勒光身経一卷。復有弥勒口教経
一卷。若爾合六経也。問。白銀弥勒出何経耶。答。一切知光仙人慈心経云。弥勒
金色也。問。兜率陀天名凡有幾名。答。経論所出有五名不同。一名兜率陀。二名
兜術陀。63 三名闍師陀。64 四名那兜率陀。65 五名中阿含三十卷云。兜率多。66 此五名同翻
云知足。67 大論亦同也。

71 弥勒上下経遊意十重義 一卷
(奥書)

観応三年八月二十三日。於山城国綴喜郡田辺郷。令書寫了。
同翌日。以東南院御経藏御本。令校合了。

1 異か、虫食不明。

載¹□本者彼御本也。

両本共文字脱落惟多。僻字又不知数。重尋証本可校定畢。

三論宗沙門憲朝

抑此書者。嘉祥均正両所之製作在之歟。而即所持聖教中二所积共次闕之。仍平
来雖有書写之志。御経藏本者虫^(虫食)□之損失散散也。其外依不尋得写本閣之了。今
適得一本。令書写之处。文字散散。彼御経藏本又虫^(虫食)□也。彼此共願指
南尤以無止矣。

『弥勒上下経遊意十重』註記

- (1) 原本の第一紙に、「尾張国大須宝生院経藏圖書寺社官符点檢之印」の朱印がある。また補修の形跡も存する。
- (2) 宝生院所蔵の三論宗関係の文献調査は、一九七六年春以来進めているが、まだ終了していない。従って、ここに掲げたものの以外にも知られていない文献が存在するかも知れない。
- (3) 右に列挙した文献の中では、『勝鬘宝窟光闡鈔』『大乘三論師資伝』『二諦義私記』等の原本は、東大寺所蔵の文献であつたろうと思われるが、東大寺には伝わっていない。これらの文献についての調査研究は、後日に期したい。
- (4) 憲朝の頃の東南院務までは、一応伝記も整っているが、それ以後は、中絶のため不明とされたり、単に名前のみが列挙されたりしている。『大日本仏教全書』史伝部一参照。

第二 香山宗『大乘三論師資伝』

解題

一、写本の形態

- 一、数量 一帖
- 一、装幀 粘葉装
- 一、紙質 楮紙
- 一、大きさ 縦二十四・三センチ 横十五・二センチ
- 一、紙数 表紙共三十八枚
- 一、行数 一紙七行（押界）
- 一、字数 一行十八字（二十四字）
- 一、書写年 康永三年（一三四四）写
- 一、筆者 憲朝
- 一、外題 大乘三論師資伝（表紙左上）

一、内題 大乘三論師資伝 香山宗撰

一、尾題 大乘三論師資伝

一、訓点 第一紙から第四紙まであり、第五紙以下なし

一、奥書等 本文参照

書誌の状態は右のようであるが、異本は存在しなかったようで対校の形跡はない。保存状態もよく、時折筆者による行間への文字の記入が見られるが、誤字脱字や虫損も少ない方である。

二、撰者について

本文献の内題下に「香山宗撰」と撰者名が記されているが、この香山宗とは誰であろうか。⁽¹⁾これについて示唆を与えてくれるのが、珍海の『三論玄疏文義要』である。巻六の仏性義を論じるところで、

凡広論此義、如宝法師三乘仏性論

少可有、取捨

、並日本古徳西大寺玄観大義抄、香山宗法師一乘仏性抄等也。五性仏性

諍論事、一乘仏性恵日抄云

元興寺抄、門宗撰

、夫入於一心、大有二門……。〔大正七〇、二九〇中―下〕

として三論宗の仏性論についての日本における代表的な書として玄観の『大乘三論大義鈔』と香山宗法師の『一乘仏性恵日抄』の二つを挙げている。そして割註に示されるように、香山宗とは元興寺宗のことである。元興寺の宗法師は、日本の高僧伝や『聖宝僧正伝』（続群書類従第二二三）、『三代実録』『僧綱補任』『三會定一記』に見える元興寺円宗のことである。貞観十一年（八六九）に維摩会の講師となり、翌年正月の宮中での最勝会講師を勤め、已講の勞により貞観十六年（八七四）十二月に律師に任ぜられ、元慶七年（八八三）十月に少僧都に昇任し、同年十二月二十二日に入滅したとされる。この入滅の年時は『僧綱補任』の記載に依る。これに従えば、年齢・俗姓・出自等不明なが

ら、貞観十年代に三論宗を代表する学僧として活躍した人物であることが知られる。また醍醐寺及び東大寺東南院の開山とされる聖宝（八三一―九〇九）は、この円宗と願暁（？―八七四）に三論を受学したとされている。従って、右の円宗が本文献の撰者と考えられるが、そのことは、本文献で関説する人物や文献によって確定されると思われる。

先ず関説する人物・文献で年代が明らかなのは、玄叡（？―八四〇）・道昌（唱）（七九八―八七五）・願暁（？―八七四）・実敏（七八八―八五六）である。西大寺玄叡は大安寺安澄（七六三―八一四）に三論を受学したとするのが大方の認めるところであるが、本文献では恵観―福亮―神泰の系統とし、道昌も同系としている。願暁は『本朝高僧伝』等では元興寺薬宝及び大安寺勤操に学んだとされるが、本文献では薬宝の後とするのみである。実敏については、道慈の系統を述べて安澄の入室であるとして、日本祖師の最後に記されている。さらに空海（七七四―八三五）の『故贈僧正勤操大德影讃』と弘流の『大仏頂経疏』の引用（三一紙裏）がある。前者は「高野大僧正製大安僧正影讃云」（二六紙裏）として勤操が紫震殿における論義で座主となつて「三論は祖君の宗で、法相は臣子の教である云云」と述べたとされる有名な一文を引いて、無著や世親は法相宗において祖師とされる人々なのに、なぜ三論の師として数えるのかとの質問に答えている。この「影讃」は天長五年（八二八）四月に作られており、空海を「高野大僧正」と称しているが、大僧正を贈られたのは天安元年（八五七）十月のことである。後者の『大仏頂経疏』は、三論宗（兼真言）の常暁が、承和五年（八三八）に円仁らと共に入唐した際に将来したものである（『常暁和尚請来目錄』）。

以上の人々への関説、言及は、円宗の年代とは矛盾しない。そしてさらに、本文献の撰者自身のことについて次のように述べる点は注目されよう。

次桂畏八嶋聖皇、特降綸旨玄覚法師、遣唐請益、法師含忠訪道、帰朝伝灯、今吾三代之祖師也。（一四紙表―裏）

この記述は、三論宗の第三伝とされる道慈の系統を述べた後に続くもので、これに依れば、玄覚法師が八嶋聖皇すなわち、早良親王（七五〇―七八五）の命によって、請益僧として入唐したと言うもので、この玄覚をして「今吾三代の祖師」と称している。早良親王が遣唐使を立て、それに従つて玄覚が入唐したということは、正史には見えない

ようであるが、本書の作者は、明らかに玄覺を自己の師と言っている。三代というのは、文脈からは明確でないが、智光—靈叡—玄覺と次第するので、この三者を三代の祖師と言ったのであろう。この玄覺について、本書では、元興寺智光の弟子である靈叡に受学した人で、東大寺の僧であるとしている。靈叡の弟子ということは、『本朝高僧伝』巻四の智光伝の後に、『元亨釈書』が「今の三論家は皆靈叡の子孫なり」と述べたのを批評して、「余按ずるに爾らず、智蔵の下に道慈・智光・礼光の三傑が出でて、智光の下に靈叡あり、靈叡の下に玄覺・漸安・葉宝あり」として、玄覺に触れている。この『本朝高僧伝』の説は、本書に一致するものである。そして『続群書類従』所収の『東大寺具書』には、本書とほぼ同様の記載が見られる。すなわち、

本元興寺仙光院智光受智蔵、同頼光受智蔵并智光、本元興寺靈叡法師并品意法師、神護寺一登法師受智光、本元興寺葉宝法師、東大寺漸安法師、玄覺法師同受靈叡、東大寺玄覺初受靈叡、後掛畏八嶋聖皇特降綸旨、遣唐請益帰朝之後、於東大寺伝通当宗、本元興寺隆応、願暁、円宗同受同寺葉宝并東大寺玄覺。（続群書類従第七九四下、八三頁下—八四頁上）

と述べているもので、元興寺の円宗は、隆応・願暁と共に、葉宝及び玄覺に承けたと言う。従って、玄覺を師と呼び、しかも「宗」と名のつく人物は、現在知られる限りにおいて、右の元興寺円宗を措いて外にはないということになる。『東大寺具書』は、鎌倉時代の末に醍醐寺と東大寺の間に起った論争の記録であり、三論宗の本拠とされて来た東大寺の伝承を述べたものとして、一応の信をおくことが出来よう。しかし、右の記述は、あるいは本書を第一の資料として書かれたものとも考え得る。その場合においても、本書の作者は元興寺円宗であることは、当時として周知の事実であったことを物語ることとなる。

以上の考察によって、本書の作者である香山宗とは、元興寺円宗であることが認められるであろう。また本書成立の年代も、その寂年である元慶七年（八八三）を下らないということになる。

次に、香山宗法師の「香山」について一考しておきたい。この香山は、一般には、所住の地名か寺名であろうと考

えられる。もしそうであるならば、『大日本古文書』卷三の天平勝宝五年四月条（六二六頁）や卷四、同七年六月（六七頁）、宝字二年九月（三一一頁）、勝宝五年五月（九四頁）に見える香山寺・香薬寺・香山薬師寺（同寺異名）を指すものであろう。地名の香山は、春日山中香山（現在の花山か）がそれに当たり、そこに建立されていた香山寺に住したことに起因すると思われる。香山寺には写経所が設置されていたことが、右の古文書に見え、『三代実録』の元慶・貞観の条にも、その名が出ていることから、少なくとも円宗の時代までは現存していたことが知られる。従って、時代的に、香山宗と称することについては問題はない。ただ、円宗が、元興寺の他に香山寺にも住したか否かは不明であり、香山寺自体の由来、規模、住僧等も知られず、この点は単なる推測の域を出ない。しかし、智光は元興寺を本寺としながら、坂田寺に住していたし、道慈は、大安寺に出づる前は、竹溪山寺に遊び、勤操も大安寺を本寺としつつ石淵寺の勤操と称されている例がある。このようなことから、円宗も何らかの理由により、香山に住していた時期があり、その時に本書を著わしたものと考えることが出来る。現行の『一乗仏性慧日抄』と本書との間には、特に相応一致する点として、比較対照すべき明文は見られない。しかし強いて言うなら、共に仏性義について、法相宗との同異を明かし、三論の立場を打出そうとしている点は、基底に流れる一貫した姿勢として受け取られる。また用語上共通するものとしては、梁宝唱の『名僧伝』と梁の『高僧伝』を「両伝」として用いることと、「具如別抄」「具如别述」「具如别章」の語が双方に見られる点である。従って、円宗には他に著書が存在したということであるが、『東域伝灯目録』には、香山宗の著書として、『開権顕実章』三巻を録している。

さらに香山について付け加えると、先に掲げた香山寺（大日本古文書・香薬寺・香山薬師寺（この二寺は同寺異名）、そして『三代実録』に見える香山寺とは各々別の寺である。香薬寺と香山薬師寺は同じ寺であるが、円宗の時代には新薬師寺というのが通例となっていた。『三代実録』にみえる「香山の寺」は、大和国高市郡の香山寺（カケヤマデラ・コウサンジ・コウセンジ）のことである。この寺は現在橿原市戒外町にある興善寺であるという。円宗の活躍時期と香山という呼称との関係で考えた場合、この香山寺が円宗の住した寺と考えられよう。円宗が公の場で名を挙げた

のは貞観時代であり清和天皇の時である。清和天皇は熱心な奉仏家であり、晩年は大和・摂津の名山を巡り、その時香山寺にも行幸されたという。在位中は、真雅（八〇一―八七九）が随待し、その後宗叡（八〇八―八八四）が常に待し巡幸にも随ったとされる。真雅は空海の俗弟で、空海の遺囑により東大寺真言院と弘福寺を管し、承和十四年（八四七）には東大寺別当となった。この年に醍醐寺を開いた聖宝は、真雅に就いて東大寺で出家得度している。この頃から約二十年の間に聖宝は三論・法相・華嚴を学び、三論は円宗・願曉に就いたのである。これら真雅と清和天皇と聖宝、聖宝と円宗との関係からすれば、当然円宗と真雅と清和天皇とのつながりも予想されよう。

三、内容について

次に内容について概観すると、表題の通り三論宗の人々の伝記と系譜を述べたもので、インドでは、文殊・維摩を祖師（高祖）とし、馬鳴・龍樹・提婆・無著・世親・青目・清弁・護法を聖師として列挙する。このインドの人々の因縁伝記は、後半の問答体の部分で述べられる。中国では、羅什・真諦三蔵を挙げ、以下、羅什門下（八宿）・曇濟・道朗・僧詮・法朗・吉蔵と次第する。ただ、実際に伝記を述べるのは、羅什・道生・道融・曇影・僧叡・吉蔵である。ここで示している曇濟から吉蔵への系譜は、日本の伝統説として定着し、近年まで用いられていた説である。また法朗門下に二十五師ありとして一字名を列する。この中には吉蔵・慧均も含まれるが、この説は、慧均の『大乘四論玄義記』に依ったもののごとくである。さらに吉蔵の弟子としては、智凱・智命・智実・寂法師・慧遠の五人を数える。そして中国の三論学者の最後に、唐の法琳を挙げて、その伝記を述べる。以上、中国の法師は全て四十五人である。

次に日本への伝来を述べ、慧灌・智蔵・道慈の順で、その師資の相続を記している。日本の部は人脈の揭示のみであるが、従来凝然の伝えるものとして伝承されている三論宗の三伝説を明示していることは注目されよう。そして先に触れた円宗の師玄覺は、八嶋聖皇の命により入唐帰朝して灯を伝えたと言う。

後半の問答体の論述では、文殊・維摩・馬鳴・龍樹・提婆・清弁の伝を述べ、先に掲げた無著・世親・護法という法相宗所依の人々をも、三論の祖師と数える理由を述べる。龍樹は、諸宗（華嚴・天台・真言）の祖師でもあり、三論は菩薩の論であるが、龍樹は仏勅を奉じて論を作ったこと。そして通じては華嚴・法華・涅槃等の一乗経に依拠するが、別に般若経にも依っていること。法相宗において、般若を第二時不了義とする説を批判し、三論は、中道仏性を論宗とし、唯一仏乗悉有仏性を根本とすることを、法相宗との対論によって主張している。これらの主張と立場は、彼の『一乗仏性慧日抄』の、

此無所得一乗之宗、遠憑寂光文殊龍樹、近承提婆清弁等聖、依涅槃等經中觀等論、顯於五種仏性、開示一切衆生悉有仏性。（大正七〇、一七三中）

と述べることと軌を一にする。

以上のことから、本書制作の背景には、恐らく法相・華嚴・天台・真言の各宗、特に法相宗に対する意識が働いていると考えられる。諸宗の確執の中にあつて、三論宗の立場を明瞭に主張せんとした書であることは間違いないだろう。しかも、現存資料としては、最も早い時期のものであり、三論宗では広く用いられ、南都諸宗に対しても、この種の主張の嚆矢であつた可能性もあつて、貴重な資料といえよう。

なお翻刻に際しては、全て通行の字体とし、使用の便を考え句点を施し改行を加え、簡単に項目を示した。また本文中の（一オ）（二ウ）等は、原本紙数の表裏の末尾を示し、頭註は、原本にある傍註、括弧書は筆者の補註である。

大乘三論師資伝

香山宗撰

夫仏法伝来。必有縁由。諸宗分流。非無依憑。且就三論示其裏。

初起天竺。文殊浄名。以為祖師。馬鳴龍樹提婆無著世親青目清弁護法。如此大士。次為聖師。故頌曰。

文殊浄名為高祖 馬鳴龍樹与聖天

無著天親及青目 清弁護法為聖師（一才）

次在漢地。晋安帝世。天竺三藏鳩摩羅什。秦言童寿。弘始年中。常安大寺。訳出般若法花等經。中百等論。具伝無相之玄宗矣。所以天竺辰旦。皆礼無相仏也。故高名両伝。開元録等。皆云。羅什法師。父天竺人。母龜茲国白純王妹。什母羅什在胎之日。往詣天竺雀梨寺。設齋供養。天竺齋法。初夜令僧尼衆。以清浄音。歌四阿含。（一ウ）中夜令清信士女。讚說毗尼。後夜使白黒道。誦仏阿毗曇。什母忽然自解修環往。復難問之辭。必窮測致。衆咸歎異。其寺上座羅漢。達摩瞿沙曰。舍利弗在胎。其母得四無碍弁。此優婆夷。忽難誚杭。壞聖子。故羅什年七歲。出家。從師誦經。日一千偈三万五千言。年九歲。遇罽賓三藏磐頭達多。受誦雜藏中長二阿含。凡四百万言。罽賓大王。（二才）請入宮裏。大集外道論師。令相攻難。什乘澡而悉挫之。国王歛喜。即給外国之上供。粳米三斗。麵

1
（深法）

2 古攻反撃也
3 （隙）

4 (我)

5 (葱)
6 菴罪反

7 (殊)
8 欠字 (沙)

三斗。蘇六升。差大僧五人沙弥十人。營視掃灑。年十二歲。至月支。北山上有
一羅漢。謂什母曰。汝子非常人也。大興仏法度無數人。進到沙勒國。喜見三藏
相遇。歡喜。勸國王曰。此沙弥智德。殆難測。共請令講。王甚相喜。即設無遮大
會。昇(2ウ)無畏座。令講轉法輪經。辭(食)清拔。功難弥堅。國內稱衆旧学恥勵。
羅什說法之暇。乃尋訪外道經書。善学業陀舍多論。多明文辭製作問答。一等事。
又博覽四韋陀典及五明諸論。陰陽星算莫不(スト)盡妙。草車王之子兄弟二人。捨國
入道。兄字須利耶跋陀。弟字須利耶蘇摩。固師沙勒國羅漢。羅漢亦名蘇摩。什
亦宗事。既為同學。稚(3才)相視厚。則聞蘇摩王子說阿耨達經。問答研覈。方知
理有所歸。広求義要。受初中百二論十二門論等。広弘大道。後往罽賓。為其本師磐
頭達多。具說一乘妙義。師感悟心眼。即礼什為師。言我是和上小乘師。和上是
棄大乘師矣。西域諸國。眼什神俊。咸共崇仰。每至講說。天竺諸王長跪座側。
令什踐而登焉。羅什既道震西域。声被東川。時府堅建(3ウ)元十三年正月。太
史奏云。有星(史食)園外国分野。当有大德聖人。入輔中国。堅曰。朕聞西域有鳩摩羅
什。將非此耶。即發七万兵。追請羅什。弘始三年三月。有樹連理生干広庭。慈夜反。
逍遙園慈變為瘁。以為美瑞。謂智人応入。十二月二十日至于長安。即以正月就於
翻經所。經年數首尾五年。什每為叡論西方辞体。商略同異云。天竺国俗甚重文藻。
其宮商体韻。以入絃為(4才)苦善歟。凡覲國王必有贊儀。見仏之儀。以歌歎為
尊。經中偈頌皆其式也。但改梵為秦。失其蔚藻。雖得大意。殊隔文体。有似嚼飯與
人。非徒失味。乃令嘔噦也。什嘗作頌贈門法和云。心山育明德。流薰万由延。
哀鸞鳴孤桐上。清音徹九天。凡為十偈。辞喻皆爾。名伝云。心山育德薰。流芳万

由延。哀鸞孤桐。清嚮徹九天。什嘗歎曰。吾若著筆作大乘阿毗曇。非迦旃(4ウ)延子比也。迦旃延子者。造六足阿毗曇大論義師也。今在秦地深識者寡。析翻時沙所論。¹乃博棲然而止。唯為姚興著実相論。注維摩。大乘菩薩三種入道觀等。為遠法師作大乘義章三卷等。並皆^(次)定成章玉所刪改。辭喻婉約莫非玄奧。臨終之日。與衆僧告別曰。自以闇昧謬充伝訳。今於衆前發誠実誓。若所伝無謬者。當使焚身之後舌不焦爛。以七年八月二十日。卒于長(5才)安。即於逍遙園。依外國法以火焚屍。薪減形碎。唯舌不灰猶存。羅什之母第三杲聖。王從女白純王女。即聖意阿羅漢。羅什正身天竺諸國。称言無相仏。無三十二相八十種好美德之仏。故称無相仏。

次梁武帝末世。天竺三藏婆羅末陀。梁言真諦。訳出順中論等。^(4ウ)粗述中宗。神異非一。故起論義林云。真諦或敷坐具跏趺水上。或居荷葉以渡大海。其例甚(5ウ)多。具如彼弁。

次羅什入室有八。

一宋尋陽廬山西寺竺道生。対釈法顯闡提無姓之隘執。造仏性当有等論。始開皆有仏性之妙旨。故高名二伝云。約而顯悟聰哲若神。其父知非凡器。愛而異之。竺法護⁵為師以改俗。伏庸受業。既踐法門俊思奇拔。研味句義即得解説。年在志學便登講座。吐納問弁辭清珠玉。当世名德慮挫辭窮。莫敢抗敵。年至具(6才)戒器鑑日深。性度機警神氣請穆。周遊長安從什受業。関中僧衆咸謂神悟。依泥洹經。立一闡提皆得成仏。一時旧學以為邪説。遂顯大衆擯而遣之。生於衆中正容誓曰。若我所説反於経義。請於現身即表病疾。若共実相不相違背。願捨壽時授師子坐。言竟扞衣而逝。後涅槃大本經。果闡提悉有仏性。与前所説令。^(4ウ)即廬山精舍昇于法坐。

視聽之衆莫不抗悟。法席將畢辭所願。遂墜塵尾率。顏(6ウ)色不異猶若入定。京邑諸僧內慚白⁶因⁷追而信眼。其神鑑之至。

二級⁸群林慮⁹積道融。頓降¹⁰讎¹¹隆興弘日。故兩伝云。十二出家。厥師愛其神彩。先

令外學。往村借論語竟不齋婦。於彼已誦。師更供本副之不貴一字。内外經書閣遊

心府。俄而師子国有一婆羅門。聰明多學。西土俗書罕不披誦。為彼国外道之宗。

聞什在闕大行弘法。乃謂徒曰。寧可使¹²釈氏之風独伝震旦。而吾等正化不治東国。

遂駄負書來入長安。姚興見其口眼(7才)便僻。頗亦惑之。婆羅門乃啓興曰。請

与秦僧換其弁力。隨其優者。即伝其化。興即許焉。時闕內僧莫敢当者。什謂融曰。

吾徒外道換言彼勝法輪摧軸。豈可然乎。^(史)吾所觀在君一人。融曰承旨。姚興自出。

公鄉皆会四遠妙集。融与婆羅門換言論我。融弁翻玄。彼遂不及。心愧悔伏頂礼融

足。徒然而去之。

積曇影。什至長安即往從之。什謂興曰。昨見影公亦是風流標望之僧。興勅住逍遙

園助什訳経。高德如伝。

四魏群長樂¹³釈(7ウ)僧。悟在未然明通釈教。故兩伝云。^(史)案出家。依僧賢法

師為弟子。謙虛内敏覺与時競。至年二十二。聽僧朗法師講経。屢有譏難。即謂賢

曰。釈比格難。吾累思不能通。可謂賢弟子也。姚公問嵩。釈公如何。答。実鄴衛

之松柏。即勅給俸郵吏力人拳。後謂嵩曰。乃四海之標領。何獨鄴衛之松柏。昔竺

法護出正法花経。受決品云。天見人人見天。什至此曰。語異義同。但言遇質。釈

曰。将非人天妄接兩得相見。什喜曰。実然。領悟標出皆此類也。

五京師東安(8才)寺釈慧嚴。

1 (宋)

六宗道場寺釈慧観。

七藍田釈道恒。

八石羊寺釈僧肇。具美高法並如兩伝。

次呉崇山草堂寺曇齊²。

次撰山西霞寺道朗⁴。經於八宿以成業也。

次止観寺僧詮。

次興皇寺法朗。

次有二十五師。謂瑾慧寂怖拔明盛旦哲持滿開腹宝修羅実仲矩晶衡覺藏均旻。

於中藏公。広製章疏。盛伝於世。故碍及伝等伝。仏涅槃後像法之末。有一応真大士。厥号吉藏。誕生震旦。独歩一人。斯乃四依之一士也。俗姓胡氏。是颯末建輔相之子。粵(8ウ)自韶訖之年。夙涉文徳。至于童子之^(出處)園^(出處)表貞淳。聰叡絶倫。

智弁有珠。仍以宿殖。早厭塵俗。梁代之初。詔度僧尼。時使人一見悟之。此子年

齒雖幼。風骨甚奇。若住釈門。必為棟梁。因聽落髮。止興皇寺。堅守戒珠。威儀

無欠。如^レ為家。無貪為栄。凡有所説大小聖教。並一聞將尽。再覽之後無所遺。

衆咸敬異。乃令覆述具竭所聞。不漏一言。即美聞芳声從茲發爽。興皇大師恒厝志^(出處)

焉。大師年二十一受具。坐夏學律。五篇七聚之宗。亦一遍斯得平。欣然遂(9

才)志修菩薩道。持戒如護浮囊。行施不吝金玉。四事供具隨時損受。^(出處)固不淨物不

以近身。蓬門朱戸其意並斎。物我衆生心皆平等。外法俗典眼不復看。琴瑟篳篥耳

不欲聽。鼻根功德不嗅蘭葱之香。舌嘗於味不敢殘宿之難。雖復聽習大小諸宗。而

常以無所得大乘之義為先。訪求真空。見不見於空有之間。考察玄微。聞不聞於生

7 6 (饌)
(問)

5 乎

4 3 2 (鍾か)
(棲) (濟)

滅之際。決衆叡於性海。建至覺於迷津。然即統括群經。無行言而不究。檢察衆論。凡一事而不了。及乎隋氏(9ウ)王天下也。長安宮建日嚴精舍。乃請大師止住重閣。四事供養隨時備足。遂承揚光之請。製作淨名玄等。凡先後所製大乘玄疏八十余部。每製一尽急。然也恐不終訖。一部了已歛喜稱慶云。用此報四恩。可謂法雷振於広沢。惠雲布於迷塗者也。大師常以國家等諸縑素所施財貨錢帛之流。宮諸功德兼給貧窶。一無貯畜隨得即散。是以求法沙門高捐調御之(10才)師。懷靈之類仰敬所憑之尊。大師年七十八。及將終日製死不怖論墜筆而卒。猶如入定。形色不及。弥復光顯。即天雨花。異香遍空。衆多偉人。皆眼錦衣。種々花宝。莊嚴房宇。香花幡蓋。并奏音樂。唯二日間。如此而已。至于三日。聞奏恩勅。葬事所須。並令官備。種々飾具。不可稱言。僧尼之徒。及諸公属。千万衆庶。相從葬送。至於墓所。^(11才)圃積香木。以荼毗之。(10ウ)道俗欽慕。憂愁無數。其烟五^(12才)。高拳雲天。日月掩光。細雨灑地。已荼毗後。收取身骨。起率都婆。敬事如仏。於空中有声。唱言大衆。当知其吉藏者。歷劫侍仏之上人也。具如碑及伝。并仙光淨名玄法花玄記等。

有五入室。大惣持寺釈智凱。智命。智実。寂法師。慧遠師也。具如大乘四論玄等。後武德年中。有釈法琳者。芸業優贍。憤素必該。立号詞林。時称学海。前(11才)秘書監^(13才)虞者南者。集法師之文。為之叙引云。法師小学三論。名聞朝野。長該衆典。声振殊俗。威儀肅穆。介節淹通。^(14才)智運清輪。度躡微隱。北地方春。藏用顯仁之量。如愚若納。外聞内明之巧。固然智周側海道垂弥天。豈止操類山儔神倅^(15才)庾亮而已。爾其文情。乃典而不野。麗而有則。猶八音之並奏。等五色以相宣。道行

則納正見於三空。極群生於八苦。既學(11ウ)博而心下。亦守早而調高。實積種之棟梁。善人之則儀者矣。加以賑乏扶危先人後已。重風光之弘照林圃。愛山水之負帶煙霞。迴称巖崖則弊虧日月。空飛戶牖則然納風雲。採五芝而偃仰。遊八禪而寢息。餌松木於溪澗。披薜荔於山阿。疊障危岑長松臣壑。野老之所栖盤。古賢之遊戲。莫不身至自視攀穴指婦。時大史令佗突。進止仏法事十有一条。法師(12才)恐震布鼓窃比雷門。中庸之人頗成阻惑。撰破邪論一卷。李仲卿製十異九迷。劉進喜造顯正論。輕悔大聖。昏冒生靈。妄引典謨。飾非為是。法師慨其無識。製弁正論八軸。若披雲而見回(其意)。同迷蹤而得道。邪弁卷舌住自閉仏法之鍵。琳是其人。具如別伝。

并而可言四十五師唐興如是。故頌曰。

童寿真諦伝聖語 道生道融与曇影(12ウ)

僧叡慧嚴及慧觀 道恒僧肇為八宿

次齐并宿子道朗 次子僧詮与法朗

後三十子及法琳 是四十五為人師

後伝日本。維人王第三十磯嶋金刺宮欽明天皇治天下天国押開広庭天皇之代。百済国献仏法。自爾以後經世七代。過年九十余歲。雖有仏法未有弘宣。第三十七難破長浦豊前宮孝德天王治下天万豊日天皇。乃請元興寺僧(13才)高麗国慧観法師。令講三論。其講了日。天皇即拜任以僧正。是則日本僧正第二。同寺三論観澄僧正其第一矣。凡於此朝仏法住持始。由先任僧正慧観。從此以後福亮法師等九僧正。皆此元興寺三論宗也。神泰法師相次伝之。宣融法師。玄耀法師。西大寺玄叡律師。

元興寺道唱律師。皆其裔也。

私云西大寺玄叡律師。元興寺道唱律師。皆受習神泰師為其弟子。

次入唐學生吳智藏僧正。亦此元興。業涉内外學道三藏。於法隆寺傳三論。仙光院智光法師。礼（13ウ）光法師。相受傳之。靈叡法師。品惠法師。神護寺一登法師。受仙光傳。東大寺漸安法師。玄覺法師。元興寺葉宝法師。同受叡公。隆応法師。願曉律師乃其後也。

次遣唐留學道慈律師。學緣六宗三論為要。本是元興寺。自唐還來建大安寺。興三論旨。慶俊大僧都。善議法師。受律師教。勤操僧正。安澄法師。受議德傳。西大寺実敏大僧都者。澄之入室也。

次桂畏八嶋聖皇。特降綸旨玄覺法師。遣唐（14才）請益。法師含忠訪道。帰朝伝灯。今吾三代之祖師也。自古于今。遍於諸寺傳者既多。恐繁不具。已上日本伝來也。

問。聖人甚多。何故文殊為無相祖師。答。智度論第六云。文殊白仏。大德我念往昔于光明世界。師子音王如來。三乘渡生。（マヤ）其國諸樹。出清淨法音。說空無相無作不生不滅空無所有。其仏滅後有二菩薩。一名喜根二名勝意。喜根法師。不別善惡。一切諸法但說無毒即道空理。勝意法師。持戒清淨。（14ウ）讚歎少欲常行頭陀。是時勝意聞說喜根經願即道。乃至諸法不生不滅空無所有。其心不悅。向道俗言。說外道語虛誑多人。時喜根念。此人愚瞋惡業所覆当墮大罪。我為說妙。今雖無益為作後（未來）因縁。一心說偈。姪欲即是道。悉癡亦如是。如是三法中。無量諸仏法。說如是等七十余偈。三万諸天得無生忍。万八千僧不着諸法。皆得解脫。勝意菩薩。即陷地獄。受無量千万歲苦。出生人中七十四万世常被（15才）誹謗。無量

劫中不聞仏名。罪薄聞法入道捨戒。如是六万二千世常捨戒。無量世中作僧。雖不捨戒諸根闇鈍。爾時勝意即戒身是。若求三乘捨諸苦者。不応破諸法相而壞瞋恚。仏問文殊。汝聞諸偈得何等利益。答。我聞此偈得¹衆苦。生²得利根智慧。能解深法巧說深義。於諸菩薩最為第一。如是等名巧說諸法相。是名如實巧度^云。諸究竟教。皆說真空為至極宗。由是文殊恒擲真空中道(15ウ)妙宗。為伝灯主。

問。今檢此文利害分別。何故慈恩師。云姪欲即是道者。是不了義。今之學者。隨多生謗。答。無有惠眼致謗如是。仏藏經云。舍利弗。若有比丘。於空無所得法。即自覺知無疑無悔。我說此人為淨梵行。雖現未得無余涅槃。我記是人。弥勒仏時當在初會。爾時弥勒歡喜三唱。是人能於釈迦牟尼仏法中。成就無所得忍。若在家出家成就此無所得忍。我記是人妙得涅槃。若有人聞空無所得法即時驚畏。是人(16才)可愍。無有救者無有依者。直趣地獄。何以故。於仏教中驚疑畏者。是人即為具足惡道。我常自說。有所得者是惡道分^上。准此等教善心審耳。

問。淨名菩薩其事何耶。答。維摩經下卷云。国名妙善。仏名無動。是維摩詰於彼国没而來生此^上。疏云。外国称毗摩羅詰。羅什僧肇翻為淨名。淨德内統嘉声外滿。天下籍甚。故曰淨名。豈止降魔勞怨。制諸外道。亦五百声聞(16ウ)自称不敏。八千菩薩失对當時。道生等翻為無垢称。真諦云。具心云阿毗摩羅詰利帝。此云滅垢鳴。鳴猶名義。此是在家菩薩。示同塵俗。而心栖累表。世所希有。故偏受名。仏喻經說。淨名姓王氏。別伝云。□氏²。父名那提。此云智纂。母性釈氏名喜。思惟三昧經云。淨名即金栗如來^上。淨名玄論云。淨名文殊往古如來。現為菩薩。首楞經云。文殊為龍樹尊仏。発跡經云。淨名即金栗如來^云。於無相宗。不二法門

為其主。故以為師也。(17才)

問。馬鳴菩薩等本緣何。答。起信論疏云。馬鳴之名略有三種。一此菩薩初生時。感動諸馬。悲鳴不息故立此名。二此菩薩善根撫琴。以宣法音。諸馬聞了咸悉悲鳴。三此菩薩善能說法。令諸馬悲鳴垂淚不食七日。因此為名。仏滅度後付法藏師。故摩耶經云。六百歲已。九十六種諸外道等。邪見競興。破滅仏法有一比丘。名曰馬鳴。善說法要。降伏外道。付法藏經云。付法第十二師也。大乘起(17ウ)信論記云。月鏡者龍樹古稱。曰珠者馬鳴古稱。迦葉仏時。有一長者曰軻香。女名珠池。各以七宝獻迦葉仏。請其嗣息。爾時世尊。告二人言。速去。汝等所請十七日已當得成就。滿日夢中彼珠池女日輸入腹。得此吉祥。經九月即生二子。兄名日珠。弟名曰鏡。隨相立名。七歲出家隨仏修法。常作是願。生々処々不相捨離。同学知識建立正法。以此事故此二菩薩。俱行出現。利益衆生。而能開曉猶如雨曜。金剛正智經云。馬鳴菩薩。大光(18才)明仏。龍樹菩薩。妙雲相仏。大莊嚴三昧經云。馬鳴遍照通達無辺如來。龍樹遍度初生如來。甚深道場經云。馬鳴日月星明如來。所造大乘起信論二卷。大莊嚴論十卷。盛伝世也。

龍樹之名有四異。一智論云。童龍磨者龍。馥力叉是樹遍名。別名阿周那。如此間梨李樹等。二順中論云。那伽夷離淳那。此云龍勝。三中論序疏云。那伽馥力叉。此云龍樹。四西域記云。那伽闕刺樹那。此云龍猛。伝云。智恵日已類。斯人令再(18ウ)耀。世昏寢已久。斯人悟令覚。外国為之立廟。事之若仏^上。楞伽經云。如來滅度後。誰當持正法。大恵海諦聽。我乘内証智。妄覚非境界。如來滅度後。未來当有人。於南天大國中。有大德比丘。名龍樹菩薩。為人説大乘無上法。能破

有無見。証得歡喜地。往生安樂國^上。摩耶經云。七百歲已。有一比丘。名曰龍樹。善說法要。滅邪見。憶燃正法炬^上。付法藏經云。付法第十四師^上。龍樹伝云。出家受戒。九十日中誦遍三藏。雖知實義未得通(19才)利。周遊諸國更求深經。於閻浮提遍求不得。遂入海宮。九十日中誦通方等。還出天竺造若干論。大弘仏教摧破異途^上。西域記云。憍薩羅國王。名曰^(與食)正。為龍猛菩薩。鑿黑蜂山。建立伽藍。長廊步壇。崇台重閣。閣有五層。層有四院。並建精舍。各鑄金像。量等仏身。妙窮工思。自余莊嚴。唯飾金寶。人力疲竭。府庫空虛。功猶未半。心甚憂感。龍猛謂曰。大王何故。若有憂負。王曰。輒運大心。(19ウ)敢樹勝福。期之永固。待至慈氏。功統¹未成。財用已竭。每懷此恨。坐而待旦。龍猛曰。勿憂。崇福勝善。其利不窮。有興弘願。無憂不濟。今日還宮。當極歡樂。後晨出遊。歷覽山野。已而至此。平議營建。王既受誨。奉以周旋。龍猛神藥。滴諸大石。並變為金。王遊見金。心口相賀。廻駕至龍猛所曰。今日由遊。神鬼所惑。山之中時見金聚。龍猛曰。非鬼惑也。至所感故有此金。(20才)宜時取用。濟成勝業。遂以營建。功畢有余^々云。具如彼弁。

阿梨耶提婆。此云聖天。又伽那提婆。此云小一目天。具如伝。故云。此菩薩者。南天竺人。博識測攬。才辯紀倫。唯人不肯。信因其言。彼國之中有大天神。鍍黃金像坐二丈。号曰大自在天。人有求願。令現如意。提婆詣廟。求入得見。主廟者言。天像至神。見者迷悶。但(20ウ)門求願。何須見耶。提婆言。如汝所説。是令我見。若不如是。豈是吾見。主者開門。時人驚奇。追入廟者。數千万人。提婆既入。天像振動。怒眼視之。提婆問天神。則神矣。何其小也。當以精靈憾人。智

德伏物。而假黃金以自身多動。頗梨以縈惑非所望也。即便登梯鑿出其眼。時諸觀者。感驚倚之。提婆曉言神明遠大。以近事試冷汝等去。吾不神辱而出。即其（21才）夜求諸洪饌。明日清旦。敬祠天神。其所發言。聲之所及。無不響應。一夜之中。供具精饌。有物必備。大自在天。貫一肉形。高數丈。左眼枯沒。而木在坐言。汝所供饌。尽喜美矣。豈我所須能以見与。真上施也。提婆言。唯命是從。神言。我所乏者。左眼能於我者便可出之。提婆言。敬如天命。則以左手。出眼与之。出而隨生。索之不已。從旦終朝。出眼數万。眼遂不出。天（21ウ）神讚言。善哉摩納真上施也。欲求何願。必令如意。提婆言。我稟明於心不佞外。唯恨悠々童蒙不信我言。神賜我願必令我言不虛沒之。唯此為請余無所須。神言。必如所願。於是而退。詣龍樹菩薩。出家受學。摧破外道。度千万人。造百論等。破神顯正。付法藏伝亦同之。云付法第十五師^{云々}。慈恩伝云。憍薩羅国。城南不遠。有故伽藍。龍猛止。此国王引正。珍敬龍猛。供（22才）衛甚厚。時提婆菩薩。自執師子国來求論難。造門請通。門司為白。龍猛素弘其名。遂滿鉢園水。令弟子持出示之。提婆見水默而投針。龍猛見已深加喜歎曰。水澄滿以方我德。彼來投針遂窮其底。若斯人者。可与論玄議道。囑以伝灯。即令引入坐訖。發言往復此俱歎。猶魚水相得。龍猛曰。吾衰遇矣。朗耀慧日其在子乎。提婆避席礼龍猛足曰。某雖不（22ウ）敏敢承慈訓。^乃与上羅漢論議。至第七轉羅漢杜口。窃還神通往都史天。請問慈導。即為釈之因告言。彼提婆者。植功曩久。当於賢劫成等正覺。汝勿輕也。還解前難。提婆曰。此慈氏菩薩義。非仁也自智所得也。羅漢慙服避席礼謝^{云々}。西域記云。波吒釐城。請学大等辞屈外道。不擊捷稚。十二年^因。提婆菩薩。摧破異道。初擊捷

稚。並具如彼造百部百論。(23才)今現行者。百字論經。百論。広百論。破外道小乘涅槃論等。具如引伝。

婆毗吠迦。此云清弁。灯論云。分別明菩薩。仏滅度後千年間出世。本是常寂光土極尊。故基理趣分疏云。仏滅度後九百年中有応身大士。厥名清弁。身同教論之儀。示無朋党之執。心処釈迦之理宗。無偏滯之情。時人号为妙吉祥菩薩。神異聖德広如別伝^{上巳}。(23ウ)妙吉祥者即文殊也。西域記云。南印度大安達国。城南不遠有大山巖。清弁論師。住阿素羅宮。待慈氏成仏之处。論師雅量弘遠至德深遂。外示僧佉之服。内弘龍猛之学。聞摩揭陀国護法菩薩。宣揚法教。有懷談議杖錫而往。至婆吒釐城。護法菩薩在菩提樹。論師即命門人曰。汝行詣菩提樹護法菩薩所。如我辞曰。菩薩宣揚遺教。導誘迷徒。仰德虚心為日(24才)已久。然以宿願未承遂乖礼謁。菩提樹者。拱不空見。見当有証称天人師。護法菩薩謂其使曰。人世如幻身命若浮。渴日勤誠未遑談議。人信往復竟不会見。論師既還本土。静而思曰。非慈氏成仏誰決我疑。於觀自在菩薩像前。論随心陀羅尼。從粒飲水時歷三歲。觀自在菩薩乃現妙色身。謂論師曰。何所志乎。対曰。願留此身待見慈氏。觀自在菩薩曰。人命危脆世間(24ウ)浮幻。宜修勝善願生都史多天。於斯礼対尚速待見。論師曰。志不可奪願不可忒。菩薩曰。若然者宜往駄耶羯磢迦国城南山巖執金剛神所。至誠誦持執金剛陀羅尼者当遂此願。論師於是往而誦焉。三歲之後神乃謂曰。何所願若此勤勵。論師曰。願留此身待見慈氏。觀自在菩薩指遣來請成我願者。其在神乎神乃授秘方。而謂之曰此巖石内有阿素洛宮。如法行請石壁当開。開即入(25才)中可以待見。論師曰。幽居無觀詎智仏興。執金剛曰。慈氏出世我当相報。論

師受命專精誦持。復歷三歲初無異想。見芥子以擊石巖壁。豁而洞開。是時百千萬衆觀觀忘返。論師跨其戸而告衆曰。吾久祈請待見慈氏。聖靈警祐大願斯遂。宜可入此同見仏興。聞者怖駭莫敢履戸。謂是毒蛇之窟。恐喪身命。再三告語唯有六人從入。論師顧謝時衆從容而入。入之既已(25ウ)右壁還合。衆皆怨嗟恨前言之過云。所造掌珍論二卷。般若灯論十五卷。盛伝世也。

問。既知高祖之本緣起。無著世親護法菩薩。法相所依。何為今師。答。無著菩薩龍樹門人。世親護法提婆弟子。所以為師。問。何以知爾。答。無著釈龍樹中論。

名順中論。即云。故師阿闍梨言

梵云阿闍梨耶。此云親教師也。

世親即釈提婆百論。護法注釈広百論

云。稽首妙恵如日論。垂光破闇開(26才)

浄眼。

遠布微言広百論。百聖隨行我當

釈

云。故高野大僧正。製大安僧正影讃云。公紫震殿。拳旗鼓曰。三論是祖君之

宗。法相即臣子之教。何者無著釈中觀。護法注広百。並云歸命阿闍梨耶故。時敵

宗名將刃衄旗靡。皇帝歎之即任少僧都。兼造東寺別當

云。

故三大士以為今師。問。

若爾玄奘亦伝真空妙門。何不為依。答。亦得為師。故翻広百畢造後頌曰。三藏法

(26ウ)師。於鷲嶺北得聞此論。隨聽隨翻。自慶成功。而說頌曰。聖天護法依智悲。

為挫群邪制斯論。四句百非皆殄滅。其猶劫火燎纖毫。故我殉命訪真宗。欣遇隨聞

隨譯訖。願此速共諸含識。俱昇無上菩提

上。

故十住心論捨頭要云。三解脱門大般

若等。顯諸法空無相等。皆是文殊三摩地法曼荼羅。故六波羅蜜經云。令文殊受持

所說般若藏。龍樹菩薩依此般若藏。依中觀十二門二小三解脱(27才)中道正觀。

龍樹弟子提婆菩薩作百論。無著菩薩造順中論。世親菩薩作百論釈。清弁菩薩造中

論釈。名般若灯。護法菩薩造広百論釈。唐三藏玄奘法師譯伝大唐。羅什三藏譯

論釈。名般若灯。護法菩薩造広百論釈。唐三藏玄奘法師譯伝大唐。羅什三藏譯

目作中觀論釈。以為四卷。吉藏法師。依中百十二三論。広造章疏。盛伝大唐。入唐学生智藏道慈法師等受伝此間。是名三論宗。是此名人別。文殊師利菩薩約法曰大般若波羅蜜多經。如此經論等所詮無量教義等。悉撰文殊□(27ウ)真言尽^{云々}。問。既知為法相之祖師未明余家。答。如來滅後龍樹海宮誦出花嚴。依之立宗如彼宗。弁天台一依中論三諦建立諸法。故止觀云。帰命龍樹師乃至是高祖師^上。真言即依龍樹所造發菩提心論及摩訶衍論案立宗義。故真言云。普賢之次第三阿闍梨也。仍影讚云。況復祖宗是一法流昆季^{云々}。故知龍樹諸宗之祖師乎。問。所明三論者何。答。一者中論。二者百論。三者十二門論。問。聖師(28才)既多誰所造乎。答。唯前悉之。問。此菩薩論何為大宗。答。龍樹菩薩是如來使。既奉仏勅而作論故。問。何以得知。答。楞伽云。大惠菩薩白仏言。如來滅世後。誰當持正法。仏答言。大惠汝諦聽。我乘内証智。妄覺非境界。如來滅度後。未來當有人。於南大國中。有大德比立。名龍樹菩薩為人說我乘。大乘無上法。能破有無見。証得歡喜地。往生安樂國。又摩耶經云。龍樹菩薩。灯正法炬。燒邪見幢^上。弥勒提婆曰。國提(28ウ)者。曠劫修行賢劫之中當紹仏位^上。是故此說以為指南耳。問。若依何教製此論乎。答。通依花嚴法花涅槃等諸一乘。別憑波若作中觀等。問。聖經既多。龍樹何故別依般若造三論耶。答。是般若經。三世仏母顯至極理。故依般若造中論等。問。若言至極。何故法相宗。云般若若第二時不了義耶。答。此說近違自所依師玄奘三藏。遠違弥勒無著等教及大聖說。故三藏云。仏法(29才)大乘般若為本。陶鈎妙相因不具□。西域以為鎮國重宇而多秒不伝^上。子師三藏唯有此言。終無不了義之說也。弥勒菩薩。弁中辺論述至極中道云。有無及有故。是即

契中道。長行釈言。亦善付順般若等經說一切法非空非有^{云々}。無著菩薩般若論云。

出生仏法無与等顯了法界最第一。広如論也。無量義經說三時教。即顯第三真実理。云摩訶般若花嚴海宮。具弁如經。既違師說。亦害^(29ウ)。聖教不可依信。

問。般若中道。此即少分非多分。故為不了經。答。苦爾弥勒須順多分。何故付順少分中道。弥勒所說底是少分。唯自害也。

問。我亦依經為不了義。非自立耶。答。即以彼文非大般若故。深密說三時教云。

若以供養修習不了義經功德因修行了義經功德。如爪上土譬大地土。又牛跡水譬四大海^上。已。修行般若實有此理。若許爾者。仏歎衆生何故深歎三世仏母。又修習此

功德無辺。自能審耳。具^(30才)如別述。

問。此論所宗何耶。答。既称中論。中道仏性為論宗也。

問。正文云何。答。論初八不即其文也。問。凡論仏性其二義。一少分仏性。三乘

教義。二皆有仏性。一乘經義。今明何耶。答。唯一仏乘悉有仏性以為宗也。問。

可称中道仏性引八不。故文既不言悉有仏性。何云爾耶。答。今云中道仏性者。即

是涅槃悉有仏性。問。以何知爾耶。答。即次頌云。能說^(30ウ)是因縁。善滅諸

戲論。我稽首礼仏。諸說中第一^上。已。言因縁者。涅槃說十二因縁也。故經云。十二

因縁一切衆生等共有之。不生不滅乃至不來不去。以是義故我常宣說一切衆生悉有

仏性^上。已。敬此說云諸說中勝。問。深密等經。瑜伽等論。說二乘定性一分無性不成

仏。何云悉有仏性。答彼拋三乘教之分齊。今明一乘究竟教義。故不相違。問。若

爾定性二乘不成仏者有証。若成仏者有明文耶。答。大仏頂^(31才)經第四云。爾

時世尊告富樓那。及諸会中。漏尽無學諸阿羅漢。如來今日普為此会。宣勝義中真

實義性。令汝會中定性聲聞。及諸一切未得二空。廻向上乘阿羅漢等。皆獲一乘寂滅場地。真阿練若正修行處^{上已}。弘流法師疏第三云。此經分明為定性聲聞。及諸一切未得二空諸阿羅漢。皆獲一乘寂滅場地。故知了義大乘。有人執定性聲聞不得作仏者。是不了義教。乃至有人作一乘章。但取(31ウ)法相枝葉。以広其文竟。不識一乘之意。以加水故。乳酪醍醐一時俱失。阿練若者。此云無喧。誰処即究竟涅槃寂滅場也。豈唯悉成仏智常住亦分明也。故經云。世尊如果位中。菩提涅槃真如仏性奄摩羅識空如來藏大円鏡智。是七種名稱謂雖別。清淨円満体性堅凝。如金剛王常住不壞^{上已}。疏云。大円鏡智者。離倒円成垢淨唯真。鑑周万有。大円鏡転第八識以為其体。既云七種体堅凝(32才)常住不壞。故智不同。唯識所說四智菩提。有為無漏是相統常。非堅凝常。問。悉成不成同俱仏説。何是何非。答。非凡所知唯依聖教釈。故涅槃云。我滅度後依四依説為此子師。世親菩薩仏性論云。故經中説。一闍提人。有二種身。一本性法身。二隨意身。乃至復有經説。闍提衆生決無般涅槃性。若爾二經便自相違。会此二説。一了二不了。故不相違。故云有性者。是名了説。言無(32ウ)性者是不了説。又云。仏為小乘人。説有衆生不住於性。永不般涅槃^{上已}。故知諸有定性二乘。及無性者。皆不了也。

問。三論常説第一義空及畢竟空。故慈恩師名曰勝義皆空宗也。何言中道仏性為宗。答。彼第一義空者。即是中道仏性。故涅槃云。仏性者。謂第一義空。空者不見空与不空。又云。仏性是三菩提中道種子^{上已}。法花等云。究竟涅槃。常寂滅相。終歸於空。不知此旨。輕彼真(33才)空。如五百部。聞畢竟空。如□破心。仏懸記之。故仏藏經云。舍利弗。於未來世当有此丘。不修身戒心惠。是人輕笑如來所説所行。

當於第一義空。恭敬供養常樂是行。是諸比丘。輕笑如來所說所行。真際畢竟空法。爾時有苦行比丘。亦共輕笑。爾時有行空者。我讚其善。當爾之時。咸共不能護持重戒。而言諸法自相空何所能作。如那羅戲人種々變現。無所知者見之大笑。何以故。(33ウ)不解戲法其術隱故。生希有心驚怪大笑。如是舍利弗。爾時真実比丘說空寂法。求活命者咸嗤笑。何以故。是人不知弘法義故。聞說空法驚疑怖畏。舍利弗。汝觀此人。於安隱處生衰惱心。於衰惱處生安隱心。広説如彼。為此般若四百四云。慈氏菩薩言。不応為彼新學大乘菩薩。宣説諸法自相空。若不退地久発大願為彼応説^{云々}。三達之記。良無違真空之^云□。亦在誰矣。

問。誰言經説。(34才)今約三論真空諸法。故楞伽等皆云。勝義空者是惡取空。答。彼約偏空。龍樹菩薩豈惡取空。若爾釈迦即成大過。何指惡空令伝内証。故曉公云。若謂俗有真無惡取空者。即諸經論無非惡取。為此汝師護法菩薩。広百第六引彼教云。若爾諸法空無我理。隣近險趣。聖不応説。劣慧者前実不応説。而勝慧者隨此修行獲大義利。故為頌曰。空無我妙理。諸仏真(34ウ)境界。能怖衆惡見。涅槃不二門。論曰求解脱者除妙空觀。無別方便能証涅槃。乃至第十云。衆善莊嚴成無上道^{云々}。

問。今除菩薩約未講者云惡取空。答。花嚴伝第三云。唐襄州神足寺釈惠眺。姓莊氏。小出家以小乘為業。馳誉江漢。承勝象王哲公。在龍泉講三論。心生不忍曰。三論明空。講者著空。言訖舌出三尺。鼻眼兩耳並皆流血。七日不語。有伏律師。聞之曰。(35才)汝大癡也。一言毀經罪過五逆。可信大乘方得免耳。乃令懺悔。舌還故入。便拳往哲所。唯聽大乘。哲之云。亡為建七処八会方広斉。百日既滿。

即往香山神足寺。足不踰閭。常習大乘。四時每講花嚴經。用陳儼謝。貞觀十一年四月。在松林坐禪。見有三人。形眼郁雅。詳受菩薩戒。受訖白曰。禪師大利根。若不改心。必信大乘者。千仏出世猶在地獄。聞此重厲涕洟（35ウ）交流。大笑還寺。在講者房前。宛轉嗚咽不能得言。以水洒醒。乃更大笑。繞仏懺悔。用此為常。又勸化士俗。造花嚴大品等各一百部。至十三年三月。仏前礼懺安然坐化。因此而終。春秋八十餘矣。終後七日。林樹白色。過此方復焉。斯亦知過能改。誠可喜也已上。人身難得豈不慎耶。広如別抄。（36才）

大乘三論師資伝

写本云

天永二年七月廿三日書了

為弘法利生及老後写訖 快覺

建武元年六月一日写了

三論末学聖²

一校了（36ウ）

康永三年九月十九日於東大寺西室実相院書写了

三論宗憲朝

同廿二日一校了

『大乘三論師資伝』註記

- (1) 拙稿「香山宗撰『大乘三論師資伝』について」(『印度学仏教学研究』第二七卷第二号、一九七九年)。
- (2) 以下の「香山」については、日本女子大学(一九八一年当時)の新川登亀男先生の御教示に負うものである。
- (3) 福山敏男「新薬師寺と香山寺」(『日本建築史研究』一九六六年、墨水書房) 参照。
- (4) 本書第一部第一章第二節参照。

第三 実敏『二諦義私記』

解題

一、写本の形態

- 一、数量 二帖
- 一、装幀 粘葉装
- 一、料紙 斐紙
- 一、大きさ 縦二十四・五センチ 横十五・五センチ
- 一、紙数 上六十二紙、下五十紙（表紙共）
- 一、行数 一紙十四行（押界）
- 一、字数 一行十六字（二十二字）
- 一、書写年 貞和四年（二三四八）写
- 一、筆者 憲朝
- 一、外題 （上）中央 二諦義私記上（朱書）

左上 二諦義私記（墨書）

（下）中央 二諦義私記下（朱書）

左上 二諦義私記下卷（墨書）

一、内題 （上）二諦義私記 （下）二諦義私記下卷

一、尾題 （上）二諦義私記卷上 （下）二諦義私記下卷

一、奥書等 本文参照

写本の形態は右のごとくであるが、上冊には異本による書き込みと返点や送り仮名が時折同筆で墨書されている。

二、撰者について

本文献は、奥書によれば貞和四年（一三四八）十一月二十七日（下冊）と同年十二月九日（上冊）に東大寺三面僧坊実相院において書写されたもので、書写の原本は東大寺東南院所蔵本である。そして本書の内題下等に撰者の記載はないが、奥書に「此者実敏僧都記云」（上冊）「実敏僧都私記云々」（下冊）とあることによつて、実敏（七八八―八五六）の著であることが推察される。しかし上下冊共に冒頭に撰号を欠くので、著者が実敏であることを他の文献によつて確認しておきたい。

幸い三論宗関係の註釈書には、「敏僧都記」あるいは「二諦義私記」等として引用されており、それを調査して、本書と比較することによつて、一応の確認はなし得ると考えられる。本書に閲説する文献としては、珍海（一〇九二―一一五二）の『三論名教抄』『三論玄疏文義要』『大乘玄問答』及び、中観澄禪（一二二七―一三〇七）の『三論玄義檢幽集』等が挙げられる。珍海の『名教抄』では一回の引用があり、

敏僧都記云、大判二諦有三種、一所依於諦

亦名本於、亦名通達

二教二諦、三迷教於諦

亦名學教於、亦名別迷

（大正七〇、六九三中）

とするものである。右の文と同一の文章は、本書には見られないが、冒頭の次の一文は、相応するものと見られる。

問、宗意立二諦有幾種耶。答、略有三種也。問、何耶。答、本於二諦、教二諦、末於二諦也。（上冊一丁右）

従つて、珍海が趣意によつて述べたと理解すれば一応、一致すると言えるであらう。珍海の所依の於諦、迷教、別迷等の表現は、吉藏の用語に從つたものながら、本書においても、すべて用いられている。

次に、『大乘玄問答』では二回闕説するが、卷一（大正七〇、五七二下）にて、単複中仮に触れ、交絡出入に十二句のみを明かすことに關し、「実敏僧都記云、未決也」とするが、これについては、本書には相当文が見出せない。しかし、卷二における、

私記云、問。何以復知本於有四重乎。答。法花玄第四卷末、明立四重二諦之所以、取有六義中、第二依諦說法義云本、於亦有四重……。（大正七〇、五七九下）
という文は、本書の次の一文に一致する。

問、何以得知本於有四重耶、答、法花玄第四卷末、明立四重二諦之所以、取有六義中、第二依諦說法義云本、於亦有四重……。 （上冊一四左）

また、『文義要』では四箇所「私記」に闕説するが、いずれも、相当文は見出せなかった。ただ、「文義要」では、『私記』の引用について、次のような裏書がある。

裏書云、醍醐有此私記、表紙銘尊德

疑書主名
歟作者歟

、二諦私記一卷、名義集不知作者、又別有実敏僧都私記一卷之。（大

正七〇、二四〇中）

これに従えば、「文義要」で引用する「私記」は、実敏の書ではなく、表紙に尊德と銘のある別の「私記」からの引用であることが判明する。従つて、本書と相応しないという矛盾は解決出来よう。次に、『檢幽集』における引用は、作者名を言わず、「二諦義私記」として七回闕説する。この中で、卷六に見られる最初の引用文（大正七〇、四七六中）のみが一致し、あとは、すべて相当文が見出せない。

以上の調査の結果、珍海が『名教抄』及び『大乘玄問答』で引用する「敏僧都記」「私記」と言うのは、実敏の『二諦義私記』であることは間違いない、本書と相応することから、宝生院の写本は確かに実敏の書であると認めて良いであろう。また澄禪の引用も、実敏の書からであると判断される。しかし、右のごとく、相当文が見出せるものと、そうでないものがある、というのが、第二の問題となろう。

この点は、本書の内容とも関連して考える必要があろう。本書の内容は、吉蔵の『二諦章』を中心的な依拠として、吉蔵の他の著書や法朗、慧均の書、及び元興寺智光の書などを援引して、三論宗の二諦義を明らかにしようとしたものであり、問答体で述べられている。大要から言えば、従来、本書は、吉蔵の『二諦章』あるいは『大乘玄論』二諦義の註釈書であろうとの推察は当たっていたことになる。しかし、所謂の随文解釈ではない。次に本書の主要な論点は、第一に於諦と教諦の問題、その中で、本於（所依の於）と末於（迷教・学教の於）、及び教諦について、『二諦章』で説かれる得失、通別、前後等について釈し、第二に、『二諦章』の科文についての問題。第三に、三節（重）の二諦について。第四に、二諦と四悉檀の問題。第五に、四仮と四悉檀の問題を取り上げ、問答往反している。これらの内容と、吉蔵の『二諦章』とを対比すると、上巻で言及されている問題について、紙数の三分の二を費やしており、第五の四仮と四悉檀の問題のみが、『二諦章』巻下の相即義のところで関説されるもので、本書では、吉蔵の言及する内容に应じて、外道及び成実師の説を批判することで終っている。従って、その後の部分で言及されるところの、二諦の体に関する問題、及び出入観と並観についてや、二諦絶名の問題等は、何ら取り上げるところがない。

右のような内容上の問題と、『検幽集』の引用文が相応一致しないということを考え合わせると、大須文庫本は、本来の姿のままでは伝えられているのかどうか。現存のものがすべてなのか否かの疑問が起る。『検幽集』の引用が、間違はなく実敏の書からの引用であるとすれば、大須文庫本は完本ではないという推定が成り立つ。しかし、本書が随文解釈ではないということからすれば、必ずしも、吉蔵の『二諦章』の内容と相応一致しなくとも不思議はない。また、『検幽集』における引用が、必ずしも実敏の書のみからの引用ではないとすれば、これも当然のことながら、

相応しない文章が出て来ることになる。しかしながら、『二諦義私記』の名称で、本書と同文を引用している例があることを重視すれば、やはり、他の引用も、本書からの引用と見るのが妥当のように思われる。本書の内容としては、右に述べたごとくであるが、三論宗の立場からの相即義につき、何ら言及せずに終っていることが、やはり自然にも思われる。

翻つて、『檢幽集』の引用文中、相当文が見当たらないものを例示すると次のごとくである。

(1) 二諦義私記曰、問、先云一名一義者、一真之名、一俗之名、名為一名也、今疑真与俗即是二名、何称一名耶、答、一箇真名、一箇俗名、故為一名、問、若爾一義無量名亦応名一義一名耶、何者、俗諦真諦世諦第一義諦凡諦聖諦有諦無諦、如是等名亦は一箇、俗諦一箇真諦等名故、答不例也。……(大正七〇、四八五中)

(2) 二諦私記曰、問、第二門拋相即義言、俗以真為義等、第三門亦約相即義言、俗以不俗為義、此二何異耶、答、第二相即横約用門、真与俗相即、第三門相即堅拋体用、真俗与不真俗相即、相即言雖同、所望各異。……(大正七〇、四八七下)

(3) 二諦私記曰、問、第二因縁釈義門、為但約相即義、名真以俗為義、俗以真為義耶、若復約理教義、得言俗以真為義等耶、答、亦有此義、所以章文引大經云説世諦者令識第一義之文、而釈俗以真為義等義也。……(大正七〇、四八八下)

(4) 二諦私記曰、第四無方釈義、前第三門即悟無礙道故、今於此第四門示起無方用、所以云真以一切法為義、俗以一切法為義也、問、言無礙道又言無方用者、是何等義耶、答、非真非俗不二之理は無礙道、不二之理通融而無彼此隔礙、故名無礙也。……(大正七〇、四八九中)

右に明らかなごとく、(1)の文は、二諦の釈名に関するものであり、(2)以下は、四種釈義を媒介としてすべて相即義を扱ったものであることが知られる。これらの内容は、『二諦章』では巻中で言及されるものである。これらの文章が、すべて実敏の書からの引用であるとすれば、大須文庫本には、脱落している部分が相当紙数存するということが

なろう。実敏が、『二諦章』を中心的な依拠として論述を進めていることから判断して、恐らくは、吉藏の記述に順じて二諦義を解釈したものではなかったか、と推察される。とすれば、『二諦章』の巻中と巻下の相即、二諦体等後半の部分に相当する内容が、大須文庫本では欠けているということになろう。

三論宗において二諦義は、中心問題であり、日本においても、早くから注目され、註釈書も著わされたものと考えられる。珍海や澄禪の時代に、先にも引用したごとく、醍醐寺には三種の註釈書があったごとくである。つまり、尊徳と銘のある私記と、義集と称される私記と、そして、実敏の私記である。また時代は下るが、東大寺英訓（一一五二二）の書いた『大乘玄論二諦義私示』では、『東南院の義林章』『光明山の私記』及び『実敏の私記』に關説する。特に、『東南の私記』を頻繁に引用するが、これは、自己の学系に直接連なるからであろう。東南というのは、東南院の某師の意味である。この私記は「義林章」とも呼ばれているから、あるいは、醍醐寺に伝えられていた「義集」と呼ばれるものと同本かも知れない。また光明山は、東大寺別所とされ、三論系浄土教の本拠となったところで、禅林寺永観や珍海の師覚樹、重誉等が住した。右の各々の私記の作者等については、今後の検討を俟たねばならないが、実敏の書の他に、二種ないし四種の私記が著わされていたことが知られる。

以上のごとく、多少の問題点を含みながらも、実敏の『二諦義私記』が伝承されていた事実、それが憲朝によって筆写され、宝生院に襲蔵されていたことが明らかとなった。そして、実敏の私記が、三論宗の二諦義の註釈書としては、恐らく最初に位置づけられるのではないかと考えられる。しかも、その後の三論学に、長らく影響を及ぼしている点、現存の文献としては、安澄の『中論疏記』に続くものとして、貴重な存在であろう。

三、実敏の伝記

実敏（七八八―八五六）の伝記としては『文徳天皇実録』や『元亨釈書』『本朝高僧伝』等があり、その他『僧綱補

任抄出』等に関説される。^①この中で、『文徳天皇実録』が最も信頼されるものであろう。今、これらの文献によって、実敏の伝記を述べておきたい。

実敏は、姓物部氏、尾張国愛智（知）郡の人である。母は、室中に三重塔を建立する夢を見て、実敏を孕んだという。延暦七年（七八八）出生（逆算）したが、その両眼には各々二つの瞳があり、左右の耳孔は相通じていたとされる。十三歳の時、すなわち、延暦十九年（八〇〇）、伯父の中安法師に従って都に趣き仏教等の手ほどきを受けたが、生来の聡明さを發揮して、その進展ぶりは日毎に倍したとされる。「聡明日倍受持経論」（『文徳実録』）とされ、「就読経論強記功倍」（『本朝高僧伝』）とされるから、諸経論を次々に読破し、その義理を探求して行つたもののごとくである。このような実敏の姿を見た中安は感歎して、玄叡に実敏を預けたとされる。玄叡はその法器なることを察し、摩頂して誨誘したという。

さて、以上の経過については諸伝共に一致しているが、その後の事蹟については、多少の相違が見られる。『文徳実録』では、その後、「更に入唐大僧都永忠に従つて、経論の所滞を学び、二十にして具足戒を受く」としており、『元亨釈書』も同様である。^②ところが、『本朝高僧伝』では、「玄叡は、さらに実敏を安澄に付属せしめた」といい、「二師の室に侍して審問饜飫し、二十にして東大寺戒壇に登り、満分戒を受け、後梵釈寺の永忠に従い」と述べている。^③つまり、問題となるのは、実敏が安澄（七六三―八一四）にも師事した、ということである。そこで、安澄・玄叡・実敏三者の師資関係が考察されなければならない、ということになる。

今、関係の諸説を先に提示して、その問題の所在を検討しておきたいと思う。諸説というのは、右の『文徳実録』及び『元亨釈書』と『本朝高僧伝』の他に、『三国仏法伝通縁起』（『伝通縁起』と略称）、『東大寺具書』、『東大寺要録』、『東国高僧伝』があり、以上は、公刊されている文献である。また未公開の写本ではあるが、すでにその所在が明らかにされている元興寺円宗（？―八八三）の『大乘三論師資伝』（『師資伝』と略称）、及び東大寺崇憲（二七五―一七八八）の筆写による『大乘三論宗嗣資記』（『嗣資記』と略称）と『大乘三論宗嗣承伝』（『嗣承伝』と略称）がある。^④そ

こで、右の諸文献に記されたことを列挙すると次のごとくなる。

- ①実敏は、玄叡に受学したとするもの（『文徳実録』・『元亨釈書』・『東国高僧伝』）。
- ②実敏は、安澄の弟子であるとするもの（『師資伝』・『伝通縁起』・『嗣資記』・『嗣承伝』）。
- ③実敏は、玄叡・安澄の二師に受学とするもの（『本朝高僧伝』・『嗣承伝』の註記）。
- ④玄叡は、東大寺玄耀の弟子とするもの（『師資伝』・『東大寺要録』・『嗣承伝』）。
- ⑤実敏と玄叡は、共に安澄の弟子とするもの（『東大寺具書』・『嗣資記』・『本朝高僧伝』）。

さて、右の諸説をながめると、実敏については、①②③の三説があることになるが、この中で、文献成立の年代からすると、①の玄叡に受学とする説と②の安澄の弟子とする説が、最も古い伝承ということになる。『文徳実録』（八七九成立）と『大乘三論師資伝』（八八三以前成立）は、全く同時代の文献であり、いずれも事実を伝えたものと考えざるを得ない。ただ、両者の撰述の立場、背景が異なることによる評価の差異として捉えられるのではなからうか。これについては、三者の関係を考えながら、さらに吟味しなければならぬまい。

次に玄叡については④⑤の二説がある。つまり、④の玄耀の弟子とする説と、⑤の安澄の弟子とする説である。この中で、前と同様に成立の年代を考慮すると、④の説が、⑤よりも古い伝承を有する。すなわち、『師資伝』は先述のごとくであり、『東大寺要録』は、元永元年（一一一八）には完成されていたとされるからである。⁵この点からすると、④の説を採りたいが、⑤の説も捨てがたい。それは、『本朝高僧伝』において、玄叡は「安澄に随って大安寺に在りて空論に達し、西大寺に補せられて英博名顕る」として、はじめは、大安寺に住し、後に西大寺に移った、と考えられる記述をしているからである。崇憲の『嗣承伝』は玄叡を玄耀の弟子としているが、その下に註記して「西大寺、初住大安」としている。これは、時代的に言って、あるいは『本朝高僧伝』を参照しての註記かも知れないが、もしこの点が事実であったなら、安澄受学説も可能性ありと考えられる。そして、先に述べたごとく、実敏が安澄・玄叡の二人に師事したとすれば、安澄と玄叡の関係も、また密接なものがあつたと言わざるを得ない。三者の中で、

実敏は最も若年であつたと考えられ、彼が安澄に受学するに到つた因縁は、玄叡にあつたと見るのが妥当であろう。安澄と玄叡の師資の關係に言及するのは『本朝高僧伝』に先行するものとして『東大寺具書』（鎌倉末期）がある。この書は、成立の性格上、当時東大寺に伝承されていた説を取捨しつつまとめられたごとくであり、すでに指摘したごとく、一方では円宗の『師資伝』の記述をそのまま採用しながらも、右の点については、多少異なる説となつてゐる。従つて、ほぼ同時代の凝然が安澄と玄叡の關係を言わないことは、円宗の説を承けたものと思われるが、一方東大寺の伝承には、安澄と玄叡の師資關係を認める説もあつたものと考えられよう。それは『嗣資記』において具体的に示されている。⁽⁸⁾

以上、少しく錯綜した記述になつてしまつたが、事の真相を証するには、いずれの伝記類も、甚だ不充分である。よつて總体的に判断して推察を試みるとすれば、実敏が、中安に連れられて玄叡に出会つた時には、玄叡は安澄の下にあつた、すなわち、大安寺に住していた時ではなかつたか。そして玄叡は西大寺に移るに及び、実敏を安澄に預けたのではないか。つまり、玄叡・実敏共に安澄に師事したのは大安寺においてであつた、ということである。そして実敏は恐らく安澄が弘仁五年（八一四）、五十二歳で遷化するまで、彼に就いて三論を学び、他方梵釈寺の永忠（七四三—八一六）にも新知識を問うたのであらう。⁽⁹⁾ 円宗の『師資伝』では、実敏を「安澄の入室なり」としている。この「入室」という表現について、当時いかなる意味を有していたのか明確ではないが、伝記類において、弟子という表現と併列的に使用されており、同一人物が甲師の弟子とされ同時に乙師の入室というようににも記される。歴史的に見て、主として付法印可を示す表現として入室と称する使用例が適用されるとすれば、実敏の本師は、安澄であつたという意味とならう。円宗が特にこの語を用い、凝然がこれを承けて実敏を評価していることからすれば、決して軽いものではあるまい。実敏は安澄の示寂後西大寺に移り、再び玄叡の門下として、さらに師事したのではなからうか。

他方、玄叡については、示寂の年（承和七年・八四〇）が知られるのみで年齢は不明であるが、安澄よりは後輩であらう。しかし、安澄が五十二歳で示寂し、その二十六年後に彼も遷化していることよりすれば、それほどの開きは

なかったようにも思われる。従って、玄叡が安澄に受学したのは、あるいは東大寺の玄耀に就いて、ある程度仏教を学んでからではなかったか、とも考えられる。つまり、玄耀受学の事実の方が、安澄受学よりも先ではなかったか、ということである。このことも又、推測の域を出ないが、一つは、法諱の相似である。これは偶然かも知れないが、得度の師資関係の存在を窺わしめるものがある。しかし玄耀については、『師資伝』において、三論宗の第一伝とされる慧灌の弟子福亮の系統として、福亮—神泰—宣融—玄耀と位置づけられる人で、安澄とはその系統を異にする。

この説は、『東大寺要録』『東大寺具書』そして崇憲筆写の『嗣承伝』『嗣資記』の二書に継承されているもので、彼が、元興寺系の三論学を東大寺に伝えたことにより、東大寺の伝承として重んじられたものである。そして玄耀の弟子とされるのは、玄叡の他に福(布)貴の道詮(一八五四)がある。

右のような推測による諸事情が、仮に存在したとするならば、先の諸説に見られる混乱の理由が自ずから明らかになるように思われる。逆説的には、実敏・玄叡共に二人の師があつたということにより、その受学の前後のいずれを師として評価し、位置づけるかによって、伝承の相違となつたのではあるまいか。最も古い伝承と考えられる円宗の記述は、彼の示寂の年(八八三)より数えて、玄叡よりは四十三年、実敏よりは二十七年後ということであり、むしろ同時代に生きた人物である。従って彼は、玄叡・実敏の三論学の事実上の師として各々玄耀と安澄を記録したのではないかと推察される。一方、先にも言及した『文徳実録』は、正史であり、それは公の機関によって編纂されたものであり、実敏については、玄叡の門下にあつて、彼の示寂後も西大寺の三論学僧として活躍したその実績によって記述したものではなかったか、と考えられよう。

さて、実敏の伝記について思わぬ停滞を余儀なくされたが、彼の事蹟を先に進めたいと思う。彼は安澄の遷化に先立つ大同二年(八〇七)、二十歳の時、東大寺戒壇において具足戒を受けた。^⑪そして弘仁十年(八一九)、三十二歳の十月、興福寺維摩会の講席に預り、研学堅義を勤めている。その時、列席の諸寺の学僧は、彼の堅義を聴いて、驚聲せざるものなし、と伝えられる。^⑫この時の講師は、諸記共に欠落しており不明である。さらに『本朝高僧伝』の玄叡

伝によれば、天長四年（八二七）九月に、禁中において、薬師仏像を慶讃する法会が営まれ、四日八座にわたり教義が講演された際、玄叡は、豊安・載栄・空海・泰演・明福と共に講主となり、実敏は聴法衆二十人のうちの一人として、その講説を聴いたとされる。実敏はこの時四十歳であり、南都仏教界において、徐々に頭角を顕していることが察知される。また、この頃には、すでに西大寺にあつて、玄叡門下の代表人物となっていたことも推察されよう。そして、この時期までが、彼にとつては自己の修学の期間であつたと考えられ、以後は、西大寺の実力者として、また三論宗の代表者として最も充実した活躍期に入る。

先ず、承和五年（八三八）十二月十九日に、清涼殿において、初めて仏名懺悔が三日間修行され、元興寺の静安等と共に、その導師を勤めた。⁽¹³⁾そして、承和八年（八四一）、五十四歳の時、興福寺維摩会の講師に任ぜられ、それを無事勤仕し、続いて翌年正月の太極殿の御齋会において『最勝王経』を講じた。その時の様子を『文徳実録』では、「皇帝、実敏の問答を臨聴し、警策するに、唇舌紛紜たり。疑滞を分決すること毫毛も必ず剖す。帝、称歎すること久し。明年、擢かれて律師を拜す」と述べている。この当時、未だ明確な形での三会制度は成立していないが、『続日本後紀』第八の承和六年（八三九）十二月の勅に、

勅以經于興福寺維摩会講師之僧、宣為宮中最勝会講師、自今以後、永為恒例。

とあつて、実敏の場合も、この詔の通りに二会の講師を遂講したものであつた。また、右の両会が、三月七日の薬師寺の最勝会と並び、三会として僧官への登龍門としての意義が形成されつつあつたと言える。そして実敏においては、正に承和十年十一月九日、五十六歳の時に已講の勞として律師に任ぜられたのである。⁽¹⁴⁾『僧綱補任』等を見る限りにおいて、已講の勞として三綱に登つたのは、実敏が初例である。しかし、実敏の伝記にも述べられていないように、御齋会のあと薬師寺の最勝会の講師をも遂講したか否かは不明である。それは、三会として正式に定められたのは、貞観元年（八五九）正月八日の詔に依るからである。⁽¹⁵⁾その後、嘉祥元年（八四八）の七月十五日に清涼殿において『法華経』を講じ、同年の九月二十日に律師から少僧都へと転任された。⁽¹⁶⁾続いて、嘉祥三年（八五〇）二月二十二日、清

涼殿において、法相宗の明詮等と共に三論宗の代表者として座主となつて『法華經』を講じた。⁽¹⁷⁾そして仁寿三年(八五三)、六十六歳の十月二十五日に、大僧都に任ぜられ、斎衡三年(八五六)九月三日、六十九歳で遷化している。⁽¹⁸⁾『文徳実録』では、実敏の講説の姿を評して「実敏は言詞羨むべく、音声は和美たり、願を発して教誨すれば、聞く者涙を流す」と褒め讃えて結びとしている。

四、本書成立の意義

実敏の生涯は、およそ右に述べたごとくであるが、師に当たる安澄や玄叡の生涯と比較するとき、かなり違った様相を呈している。それは、正に南都仏教界におけるエリートとしての道を歩んだ、ということである。そのことは、承和十年に已講の勞として律師に補任されたことに、象徴されているように思われる。彼は、承和六年の維摩会の講師であつた興福寺法相宗の恩教や、翌七年の講師泰縁の二人を差し置いて僧綱となつたのである。⁽¹⁹⁾つまり、承和六年十二月の詔によつて三会制度確立の機運が熟していたのであり、恐らくは二人共、二会ないし三会を遂講したと考えられ、実敏と同等の資格を有していたであろう。しかし、彼らは、ついに僧綱に任ぜられることはなかった。勿論、実敏には、玄叡亡き後の西大寺三論宗の統率者としての責任が負わされていたかも知れない。このような実敏の華々しい活躍と恵まれた境遇に対し、安澄は大安寺三論宗の正系を継承し、一流の学僧としての名を馳せながらも、僧官として表立つて活躍することはなく終つた。それは五十二歳で示寂したということが、自ずからその道を閉ざしたと言ふべきかも知れない。彼の示寂の前年に当たる弘仁四年正月には、同門の先輩である勤操(七五四―八二七)が律師に補任されている。⁽²⁰⁾しかし反面彼は学究者として最大の功績を残し、彼の『中論疏記』は、奈良時代より平安時代初期の註釈学、特に文献考証の白眉と言える。また玄叡も、その伝記は不明であるが、律師に補任されたものの、その後の昇進はなく、実敏のような活躍はなかつたごとくである。ただ『大乘三論大義鈔』を、三論宗を代表して撰述

し、朝廷に奉ったことは、その実力を充分に窺わせるものがある。

実敏の活躍は右のような勝れた師の下にあつて、その陶誘に依るところ多大なるものがあつたと考えられるが、それは、三論学の面でも大いに發揮されたであろう。それは、後世に影響を及ぼしている『二諦義私記』を著わしたことによって、端的に示されている。しかしながら、本書は、前二書とは、その成立事情、内容において趣きを異にしていると考えられる。一つは、「私記」という名によって示されているのであるが、その著述の形態において、前者とは明らかに相違しているということである。二つは、撰述の意図である。安澄の『中論疏記』の成立は、奈良時代の経論に対する註釈的研究の成果が遺憾なく發揮されたものであり、安澄の書は、当時代における有終の美を飾るものと評価して良いであろう。そして玄叡の書になると、それは勅撰という性格もあるが、安澄の註釈的研究とは異なる宗義の書としてまとめられた。ここに時代の推移ということが察知される。そこで、これら二書に対して実敏の書は、いかなる位置にあり、いかなる意義を有するのか、次に少しく考えてみたいと思う。

第一の「私記」ということについては、結城令聞博士の有益な論文がある。博士は、日本の唯識研究の視点より論じられて、唯識研究史上における私記時代の設定を提唱された。筆者は、この考えと同意見であり、単に唯識研究の面においてのみならず、南都北嶺の仏教界における、一つの大きな特色として捉えられるのではないかと思う。先ず、博士の論証と指摘によると、私記時代というのは、「興福寺喜多院の空晴（八七七—九五七）以後、鎌倉唯識の論議的研究、方法が台頭する頃まで」と設定され、その私記と称される著述の形態については、「私記は既存の著述に対する解明であり解説であつて、既存の著述を離れては存在しえない」とされ、さらに「特に解明解説と称したのは、註釈ということではない」と述べられている。そして、その特徴を「総て問答体を以て義の解明をすすめ、それも自問自答して自己の見解を出すことをむしろ避け、古人先輩の見解を能う限り多く出し、それをして問答せしめ、出来るだけ多くの説を出すようにつとめている」とされる。この結城博士の指摘は、そのまま実敏の『二諦義私記』にも当てはまるのである。

右の博士の時代設定は、唯識研究の現存文献よりなされたものであるが、実敏の書は、その前駆的存在ということになり、丁度、音羽の明詮（七八八―八六八）の『唯識義私記』十巻と同時代に当たる。また既存の著述に対する解明、解説という点においても、実敏の書は、吉蔵の『二諦章』に対する解明解説であり、その形態は、正に問答体でなされている。そして、古人先輩の見解を能う限り多く出す、ということにおいても、本書は、吉蔵の『中観論疏』『百論疏』『浄名玄論』『大品經疏』『法華玄論』『法華經疏』『涅槃經疏』『大乘玄論』を引用し、また興皇法朗の『山門玄義』、慧均の『四論玄義』、浄秀の『中論疏』、元興寺智光の『法華玄論述義』等を援引している。このような著述形態が、唯識研究史上のみならず三論研究史上においても、本書の例があったということは、少なくとも従来は知り得なかったことである。しかし、他にも同様の文献を指摘することによって、南都仏教界の特異なる学風を形成していた、と言うことが可能となるであろう。今、それらの一つ一つについて検討を加える余裕はないが、一、二の例を示すならば、三論宗においては、東大寺東南院の第三代院務とされる観理（八九五―九七四）に、

『方言義私記』

二帖（真福寺文庫・大谷大所蔵写本）

『因明四種相違私記』

三巻（大正六九所収）

『唯識義私記（唯識章）』

十五巻（僧伝等記載）

があり、最後の書は確認不可能なれど、前二者は、正に「私記」の形態を取っている⁽²³⁾。また、天台宗の著述を拾ってみると、

円仁（七九四―八六四）

『三身義私記』

良源（九一二―九八五）

『名別義通私記』

千観（九一八―九八三）

『十二因縁義私記』

源信（九四二―一〇一七）

『三身義私記（二種）』

『即身成仏義私記』

『三觀義私記』

『三周義私記』（以上、日仏全所収）

等があり、やはり、いずれも問答体による義理の解明である。さらに天台宗には、『二諦義私記』と名付けられた著述が、最澄、安然（八四一—九〇一？）、千觀、源信等に存したことが目録によって知られる。²⁴⁾

以上のごとく、私記と称される著述形態が平安時代の日本仏教界に流行し、仏教研究の一形態を形成していたと見られる。それでは、このような著述形態が取られた意味、理由は何であったか、ということが問われなければならないが、一応次のように考えられるであろう。

その第一は、奈良時代までは、インド・中国仏教の伝播研究の時代と称される²⁵⁾ごとく、註釈的、文献考証による研究が中心であった。それが平安時代の初期頃に到って、一応の成果を収め、次の段階へと進んだ。それは、先行の著述を原拠としながらも、その一つ一つの文々句々を離れて、その宗旨を問答往反によって解明して行くということではなかったか。これは教義の理解が深まり、それを消化することによって、初めて展開され得ることであろう。これを内的な理由とすれば、第二には、そのような学風が起った外的な理由はなかったであろうか。平安以後は、学派から宗派へという転換期であり、政教相資時代とも称²⁶⁾されている。つまり、考えられることは、当時の仏教界のあり方が、仏教研究のあり方にも大きく影響を及ぼしたのではないか。その一因は、諸種の法会、講会の隆盛ではなかったか、ということである。その代表たるものは、宮中の最勝会（御齋会）や藤原一族によって営まれて来た維摩会等であったと思われる。それらが国家的法会となり、年中行事として定着するに到り、それは官製のものながら、仏教界にとつては、各宗の教義、宗旨について発表し、意見を出し、議論をする場であった。そして、その際には、講説や堅義の内容を中心にして、質疑応答がなされ、その義理が追究された、と考えられる。このことは、たとえば維摩会の実際によって知られるであろう。すなわち、維摩会においては、『維摩經』の經義を講説する講師があり、講説された經義より論題を選定して出題する探題があり、その出題に対して義を立てて答える研学堅義の者があり、さらに、

その論義の可否を評価する精義の役があつて、いずれも勅任されるものであつた。⁽²⁷⁾そして、このような講会の定着と隆盛が、いつ頃から起つたかと言へば、先にも触れたごとく、本書の著者実敏の前後頃であつた。維摩会のみならず、その他の法会の定着、制定等についての例は、『類聚三代格』等により指摘出来るであらう。しかも、それらの法会に参加し、豎義や講師を勤仕することが、僧界進出への登龍門の意味を持つに至つて、私記の学風（今便宜的に使用）は、一層助長されたものではなかつたかと思われる。私記と称される著述形態は、そのような状況の中より形成されたものではなかつたか。つまり、内的な仏教研究の進展と相俟つて、現実的な要請によつて作成された、と見る事が出来るであらう。その点は、結城博士の指摘されたごとく、清範の『五心義私記』下巻には「是則為允当年研学立義也」と、その著述の目的を記しているとされ、観理の『因明四種相違私記』の奥書にも、筆写の理由として「有法華会執行、由内外相調故、為第二夜豎義稽古」（大正六九、二九一中等）と述べているし、『方言義私記』の大谷大学蔵本では、はじめに、その内容項目を、たとえば「一方言有先徳伝事」等と三十八箇条にわたり数え上げていることなど、伝持の状況を推察すると、私記撰述の目的の一つに、諸法会のため、ということがあつたとすることは、大きな誤りではないと考えられる。

勿論、私記と名のつくものが、すべてそうであつたとは考えられない。実敏の書にしても、以上のような背景のもと、講会のためにという理由で制作されたものか否か、現写本には著者自身の奥書は見られず不明である。したがつて、成立の年時も分らない。⁽²⁸⁾しかし、私記的学風の盛り上がりつつあつた時代にあつて、その氣運をいち早く察して、三論宗の中心テーマである二諦義の解明を行ったことだけは間違いない。その点、実敏の『二諦義私記』は、三論宗における、この種の著述の嚆矢であつたと言えよう。

凡例

一、本文の印刷に当たっては、すべて通行の字体とした。また、適宜句点（。）を施し、改行を加えた。

一、頭註には引用文献の出典、ならびにイ本等との異同とそれによる本文訂正を註番号（1・2……）を付して記し、筆者による訂正や段落の説明は原則として*を付して示した。また（表紙外題）等の文字は、筆者の補足である。

一、原本の紙数及び表裏は、（3オ）（4ウ）等として本文中の各々の末尾に示した。

（表紙外題）

二諦義私記上

（内題）

二諦義私記

問。宗意立二諦有幾種耶。答。略有三種也。問。何耶。答。本於二諦。教二諦。末於二諦也。問。何名本於二諦等耶。答。仏未出世前。凡謂瓶衣等実有。名俗諦。諸賢聖謂瓶衣等法性空。名真諦。是名本於。仏出世。依前二諦而還說空有之教。名教二諦。稟教之類。稟空有教不了悟教意。作空有解。名末於。問。且（1オ）就本於。何仏未出世前。空有二諦。名本於。答。仏未出世時。本有此二諦。故云本於。問。若言仏未出世前。本有此二諦。故名本於者。仏未出世前。本有故名本可爾。何名於耶。答。先德有多伝。有云。於訓為也。有為凡実。空為聖実。故云於也。有云。於字訓望也。有望凡為実。空望聖為実。故云於也。有云。於者迷失之異名。諸法未曾空有。而凡夫謂有聖人謂空。故（1ウ）云於也。均正師義也。故均正章二諦義觀名門言。問中論四諦品云。仏依二諦說法。若俗諦於俗。俗諦。真諦於真。真諦。為二於諦者。此兩於並是病迷也。答悉是病迷也。何者道未曾有無。作性実有無解故。有無悉乖道。故是病迷。問若皆病迷者。並是俗是凡。答望道為。問。若爾此三伝中。今意用何。為当双用。為当取捨耶。答。論亦得悉是凡俗。已上也。

1 慧均大乘四論玄義記卷五、二諦義「問中論四諦品云。仏依二諦說法。若俗諦於俗俗諦。真諦於真真諦。為二於諦者。此兩於並是病迷不。答悉是病迷。問若為是病迷。答並乖道。道未曾有無……亦得悉是凡俗也」（統藏一・七四・一、二二右下—二二左上）。

2 大乘玄論卷一「本於是通迷……本是前迷末是後迷」(大正四五、一五中)。

3 大乘玄論卷一「於諦有三句……二皆失者。二皆是於故二皆失」(同、一六下)。また二諦章卷中「仏説於諦有三句。一皆得一皆失三亦得亦失。……二皆失者。二皆是於。故二皆失。於凡有。有既失於聖空。空亦失。……然此三句。有兩種諦。前二句即於諦。後一句即教諦」(同、九三下・九四上)。

4 二諦章卷上「今明。於諦皆失者。非是所依於諦皆失。乃是真教成於」。また「有兩種人失二諦。一者不學二諦失二諦。二者學二諦失二諦。凡失二諦不出此二種也」等(大正四五、七九上及び八三中)。

5 二諦章卷上「今明。如上於凡為實。名俗諦。空於聖是實。名第一義諦」また「有於凡是實有。空於聖是實空」(同、七八中及び下)。中觀論疏卷一〇本「世俗非真實。但有於凡是實」とし「賢聖六道顛倒本性空。故於聖為實是諦」(大正四二、一五〇下及び一五一上)。百論疏卷下余「二諦義者。如前有於凡是實為諦。空於聖為實是諦」(同、三〇九中)。

6 百論疏卷一〇余「如奈望瓜実小。形穢実大」(大正四二、三〇九上)。

7 原文「依」とするも百論疏本文により改む。

8 中觀論疏卷一〇本「智度論引無名指形有名指皆實也」(大正四二、一五〇下)。

先德所伝。不敢取捨。但依大乘玄。二諦章文者。後二伝為勝。問。大乘玄等文何耶。答。大乘玄第一卷二諦義初云。本於是通迷。学教於是別迷。又本是前迷。末是後迷。又玄次文及二諦章中卷並云。(2才)於諦有三句。一皆得。二皆失。三亦得亦失。釈二句云。皆失者。二皆是於故。二皆失。又二諦章処々多云。学教成於。又云。学教成失。以失字代於。以此等文。証知於是迷失之義也。又二諦章。中論四諦品疏。百論空品疏等。処々皆云。有於凡為實。空於聖為實。又云。有於凡是實。空於聖是實等云。明知於者是相望之義。即訓望也。既言有於凡為實等。於字訓為時。即有擲(2ウ)重失。故又百論空品疏。一椽望瓜実小望穢実大。以此喻顯本於諦。又中論疏。引大論以無名指形中指実短。形小指実長。以此喻顯本於二諦。准此等文。明知於是相望之名。即訓望也。問。若於者是迷失之義者。大經云。一切世諦。若於如来即是第一義諦云。此於亦是失耶。答。於之言通得失。是故大乘玄云。仏於是得凡於是失也。(3才)問。約本於二諦。分二諦何。答。中論四諦品云。諸法性空。而世間顛倒謂有。於世間実。名為俗諦。諸賢聖真知顛倒性空。於聖是実。名為真諦。問。爾此本於二諦。為当仏出世時。始有此二諦。為当無仏時。亦有此二諦耶。答。俗於諦有仏無仏常有。真於諦有二。一云有仏時有。無仏時無。二云有仏無仏恒有也。問。何言爾。答。仏出世仏不出世。凡夫常謂瓶衣等(3ウ)法実有。故云有仏無仏恒有也。於真諦性空者。若約迹身為言。仏出時有。仏不出世時無。若就本身為談。仏出世時仏不出世時。法身常照性空故。云有仏無仏恒有。問。且就真諦。彼性空者。但取本迹二身所照性空耶。若亦取小聖所知性空耶。答。通取大小聖性空。問。

9 大智度論卷二六「如無名指亦長亦短。觀中指則短。觀小指則長。長短皆實。有說無說亦如是」(大正二五、二五四上)。

10 大般涅槃經(北本)卷一七梵行品「善男子。一切世諦若於如來即是第一義諦。何以故。諸仏世尊為第一義故說於世諦」(大正一二、四六五中)。

11 大乘玄論卷一「問於諦為失。教諦為得不。答凡夫於為失。如來於為得。聖人於亦得亦失」(大正四五、一五中)。

12 中論卷四觀四諦品「世俗諦者。一切法性空。而世間顛倒故生虛妄法。於世間是實。諸賢聖真知倒性。故知一切法皆空無生。於聖人是第一義諦名為實」(大正三〇、三二下)。

13 無量義經「自從如來得道已來四十余年。當為衆生演說諸法四相之義。苦義空義無常無我……若有聞者。或得煖法頂法世第一法須陀洹果斯陀含果阿那含果阿羅漢果辟支仏道」(大正九、三八六上)。

14 同「其諸比丘比丘尼優婆塞優婆夷。天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽……及諸眷屬百千衆俱。聞仏如來說時。或得煖法頂法世間第一法須陀洹果……阿羅漢果辟支仏果」(同、三八七上)。

15 仏説仁王般若波羅蜜經卷上序品「復有八百萬億大仙緣覺。非斷非常。四諦十二因緣皆成就。……此三界中大衆十二大衆。皆來集会坐九劫蓮華座」(大正八、八二五上—中)。

若爾小聖所知性空。為當有仏時有。無仏時無耶。為當有仏無仏恒有耶。答。小聖之空。有仏(4才)無仏恒有。問。何言爾耶。答。聲聞所知之性空。在仏出世時。獨覺所知之性空。在無仏世之時。聲聞緣覺合言故。云有仏無仏恒有也。問。何言

聲聞之性空。有仏時有等耶。答。聲聞聖人。必値仏得道故。聲聞所知之性空。無仏世無。若緣覺多分出無仏世故。云無仏時有也。問。若爾釈迦未出世前。於此三千界中。聲聞緣覺之聖。若有耶若無耶。答。有學(4ウ)聲聞與有學無學緣覺俱有也。問。何以得知爾耶。答。無有一聲聞。無仏時。得第四果之人。故無有無學

聲聞。以義推之。可有七生。須陀洹人第七生滿。値釈迦得第四果。又身子等六十劫學小乘人。釈迦未出世之前。皆有於此三千界門故。知有有學聲聞也。又以義推之。釈迦未出世前。又有有學辟支仏。値釈迦出世。方得果。故無量義云。仏四十余年。(5才)常為衆生說諸法苦義空義無常義無我義。聞者得須陀洹果乃至阿羅漢果辟支仏道

注曰得二乘五果。已上。言五果者四果與辟支仏果也。又云。仏説是無量義經時。四衆八部得須(陀)洹果乃至阿羅漢果辟支仏果。已上。既値釈迦得辟支仏果。明知釈迦未出世時。有有學辟支仏。又仁王會八百万大仙緣覺。在会席而聞波若

注嘉祥疏云。三種辟支仏中。是大辟支仏也。以大仙人在雪山中。悟因緣以得道。今聞如來放光尋光而來。已上。故知釈迦未(5ウ)出世時。亦有無學大辟支仏也。問。若言聲聞人。無有無仏世得四果者。釈迦滅度後。諸聲聞人不得四果耶。答。雖仏滅度後。而不名無仏世。何者。釈迦正法五百年內。得果故。既受學釈迦遺教。而得果故。若仏與遺教俱無時。自悟而得道。方名無仏世得果耳。

問。本於二諦中。真諦性空。為是大聖所照之性空之耶。為小聖所知性空耶。答。通大小聖也。問。何以得知(6才)爾。答。論云。諸賢聖真知顛倒性空。既云諸

16 吉藏仁王般若經疏卷上「三種辟支仏

中先者最大從因緣以得道故名大仙緣覺……答諸大仙人在雪山中悟因緣以得道今聞如來放光動地尋光而來。故阿難即列為同聞也」(大正三三、三二八中)。

* 原本「香山」とするも右により「雪山」に改む。

17 イ本「乗」。

18 前出註12に同じ。

19 イ本「乗」。

20 中觀論疏卷二〇本「問能依有異不。答依第一義說此是真実說。依俗說者此是方便隨宜說也。問說人天及二乘是方便說。今說大乘人法等。云何依俗說法皆是方便。……又三句、一但失非得。謂凡於也。二但得非失。謂仏於也。……三亦得亦失。即二乘之聖形凡為得。望大士為失也」(大正四二、一五〇下)。

21 二諦章卷上「言通別者。所依於諦則通迷教於諦則別……」(大正四五、七九中)。

22 二諦章卷中「問清智二於諦何因得有耶解云。一於但。一於有二。……一於二義者。即是諸賢聖。真知諸法空為第一義。言二義者。就本迹兩意以釈之。本迹義。則諸仏出世故有。諸仏出世。知向顛倒諸法性空也。迹本義。則諸仏法身。本知顛倒性空」(大正四五、九三上)。

賢聖故。通大小聖也。問。何云諸賢聖^{フカ}二故^ニ。通大小^{ト云}一也。答。言諸賢聖者。大乘五十二位賢聖。小乘七方便四向四果等故。云諸賢聖也。問。言諸者。大聖中五十二位賢聖。衆多故云諸。是有何妨耶。答。不爾。若小聖於真諦¹⁹處不捨者。何處撰耶。問。若爾嘉祥意。真諦聖人通大小聖。何以得知耶。答。四諦品疏。釈真諦(6ウ)性空處。舉大小聖而釈也。又二諦章云。本於是通。末於是別。言通者。本於俗諦。通取一切世間流俗汎爾類。及學教凡。末於俗諦。但取學教凡。本於真諦。通取大乘因果位大聖。本迹兩身。及小乘學無學賢聖。故云通。末於真諦。但取小乘稟教學無學聖人。及有所得小菩薩。故云別也。明知通取大小聖也。問。若言通大小聖者。此大小聖。為是他仏世界(7才)大小聖耶。為是釈迦所王三千界內大小聖耶。答。通於此土他方也。問。意何。答。釈迦未出世時。此土中但有小聖而無大聖。他方世界中。大小聖俱有。故云爾。問。若爾本於真諦。所之大小聖所知性空。以此為說法本者。為當通此土他方。為當但取此土耶。答。通取此土他方也。問。何以得知通取自他土耶。答。二諦章中卷。明本於真諦云。一於有二。是以得知取(7ウ)他方大聖所照性空。又釈迦出世隨此土凡聖。亦說有無故。亦云取此土。問。章意何。答。言一於者。真諦聖人於也。言有二者。此聖人性空之於。若約迹身者。有仏時有而無仏時無。若就本身者。有仏無仏恒有。約本与迹故。各有二。所言迹身者。釈迦未出世之前他方淨穢土中。応化二身名迹身。明知取他土大聖也。問。何約迹身而言有仏時有無仏時(8才)無等耶。答。応化身出世。照諸法性空。亦說諸法性空時。始有性空。若応化身不出世時。無此性空故。云有仏時有無仏時無也。若本地法身。於法身地常照諸法本性空。此本地法身。若迹身

*原本「練」とするも意によりて改む。

*原本「香山」とするも註16により改む。

23 二諦章卷中「而言二諦者。善巧方便隨順衆生。說有二諦。隨凡有說有。隨聖空說空。隨兩緣故說二諦也。然此兩隨但為一緣。兩隨不同也。兩隨但為一緣者。隨凡說有為凡。隨聖說空亦為凡也」(大正四五、一〇三上)。

24 大智度論卷二六「十八不共法者。一者諸仏身無失。二者口無失。三者念無失……」(大正二五、二四七中)。

出世。若迹身不出世。常照性空故。云有仏無仏恒有也。問。本於真諦。取他方應化爾也。釈迦未出世時。此三千內有小聖。何以得知耶。答。釈迦未出世時。(8ウ)必有三生六十劫疎根聲聞。知瓶衣等性空。釈迦出世時。始值釈迦各証四果。即身子等是也。又仁王会有八百大辟支。此釈迦未出世時。先在雪山中已得果。釈迦為説仁王波若。放光照有緣。時尋光來至会席。明知釈迦未出世前。此土內有二乘聖者。問。若言通取自他土者。釈迦出世依此土。衆生謂空有。而可說空有。何依他土大聖等。為此土衆生。(9オ)說空有也。答。仏未必依此人謂有無。為此土衆生有無。依彼人謂有無。而為此土衆生有無。若爾依他方能化所化王有無等。為此土衆生有無等。是有何妨耶。問。何以得知依彼人有無。為此土衆生有無耶。答。二諦章中卷末云。兩隨但為一緣。明知爾也。問。意何。答。隨凡說有為凡。隨聖說空亦為凡。故云兩隨一緣。既言隨聖說空為凡。若爾隨他土(9ウ)聖人。為此土凡說。是有何妨也。問。本於二諦。為得為失。答。通得失。問。通意何。答。凡有是失。聖空是得。問。若爾仏依此得失二諦説法時。所説二諦教。亦通得失耶。答。言爾是有何妨。問。十八不共中云。仏所言皆無過失。今何言仏所説是失耶。答。仏所説雖通得失。而皆無過失故。云無過失耳。問。既所説通得失。何言無過失耶。答。為利衆生(10オ)故。説得失二諦。是故仏雖説於失而無過失。問。何言説得失而利生耶。答。仏説得失二諦者。衆生示是得是失。而欲令捨失從得。改凡成聖也。問。若言捨失從得者。真諦処聖人者。為是大聖耶。為是小聖耶。答。通大小聖。問。若爾仏説凡有是失。聖空是得。而令捨失從得時。為是令從大聖空。為令從小聖空耶。答。任所化機也。若所化凡是大乘根性者。(10ウ)即令從大

聖空。若是小乘根性者。令從小聖空。問。若爾此是捨失還令從失。何言令從得耶。

答。難意何。問。小聖之空既是失。是故言爾。答。小聖之空。望大聖雖名失。而

形凡夫是即得。今約凡聖相對而言捨失從得。非是大小相對故無失也。問。若爾是

但轉凡有。令悟小聖空。於何時令悟大聖空耶。答。轉凡有悟小聖空時。即為說云

此空是於汝空時。所化（11才）之人悟是空但於我是空。非實是空。是時空即悟大

聖所知不可得空也。問。何有無名本於耶。答。此有無是說法之所依根本故。云本

於也。問。若爾何依有無而說法耶。答。欲顯依所說。實而不虛故。問。意何。

答。依隨凡有而說有。是故依說有是實不虛。依隨聖空而說空。是故依說空是實不

虛也。問。先約所依於諦。為有倒不倒耶。答。爾也。（11ウ）凡有是顛倒。聖空

是不顛倒。問。若爾依聖不顛倒空說空故。依所說即不顛倒。若依凡顛倒有而說有

故。依所說即應顛倒耶。答。不爾也。說法所依之當。但取皆實。不取倒不倒。不

故。問。其意何。答。若凡有與聖空相望時。凡有是虛妄故名顛倒。聖空是真實故

名不顛倒。若於凡與聖而各論時。各皆有實義故名皆得。今取皆實。為說法（12

才）本。不取倒不倒。問。何但取皆實。而不取倒不倒耶。答。諸依說法。依於二

諦。所以欲顯所說皆實。若所依有虛有實。何得顯所說皆實耶。是故不取虛妄義。但

取皆實義。為說法本也。問。何言皆實耶。答。有於凡是實。空於聖是實故。云

皆實也。問。何以得知本於二諦。有此皆實耶。答。中論四諦品疏。明本於二諦。云

云。於諦有三句。初皆（12ウ）得。謂有於凡是實名為得。空於聖是實名為得。故

名為皆得。皆失亦得亦失如彼明。問。若爾何二諦章上卷初云。言於諦失者。有於凡是實有。空

於聖是實空。此空有於凡聖各實。是故為失。已耶。既云於凡聖各實故為失。何言

25 中觀論疏卷一〇本「問二於諦為是失為

是得。答一往二於俱是得。於凡是實故

於凡為得。於聖是實故於聖稱得。若以

凡聖相望則凡失聖得也」(大正四二、

一五〇下)。

26 二諦章卷上「言於諦失者。有於凡是實

有。空於聖是實空。此空有於凡聖各實

是故為失也」(大正四五、七八下)。

27「聖」イ本なし。

28大乘玄論卷一「問於諦為失教諦為得不

答凡夫於為失。如來於為得。聖人於亦得亦失。而師云。於諦為失教諦為得者。乃是學教成迷」また「於諦有三句。一皆得二皆失三亦得亦失。……二皆得者。只知於二即知不二。既非二非不二。五句皆淨。然此三句。前二句即於諦。後一句即教諦」(大正四五、一五中及び一六下)。二諦章卷中「今明。仏説於諦有三句……言亦得亦失者……二皆失者……兩皆得者。只知於二即知不二。此下五句皆淨。……從來只云二於諦皆失。不知有此三句。然此三句。有兩種諦。前二句即於諦。後一句即教諦」(大正四五、九三下—九四上)。

29イ本「雜」。

30吉藏法華玄論卷四「問何故用三種二諦耶。答略明六義是故説之。……二者為釈如来常依二諦説法。若言如来常依二諦説法者。若説空説有依二諦。今説非空非有乃至非二非不二。応不依二諦……乃至説二不二為俗。非二非不二為真。依後門二諦説法也」(大正三四、三九六中)。

於凡是実。於聖是実。皆実故皆得耶。答。約凡聖皆実。有得有失。若以凡聖兩実。望於教諦時。此兩実皆是失也。若不望教諦(13才)而望凡聖而論時。凡聖兩実皆是得也。章意望教諦為言故云失也。問。章既云此空有於凡聖各実。故名各失云々。此是但望凡而実与望聖而実。此之当名失故。云於凡聖各実故失。非是望教諦。何言望教諦名失耶。答。章意云於凡聖各実。此之各実。望於教諦時是皆失。所以不違。問。若言皆得者。本於者。若爾何大乘玄及二諦章。云皆得者教諦。皆(13ウ)失亦得亦失者本於等耶。答。疏三句与玄章三句具意異。何以玄章文難疏文也。問。意異何。答。玄与章。於諦与教諦合論三句。中論疏但於本於諦明三句。所以異也。問。若爾疏約本於諦。具三句之意何。答。皆得如前言。皆失者凡有小聖空。望於大聖皆是失也。言亦得亦失者。小聖空形大為失。望凡為得故。名亦得亦失也。問。本於二諦。但有為俗空為真耶。若(14才)復有空有為俗。非空有為真等二諦耶。答。若有為俗空為真者。此是初重二諦。亦有後三重二諦。問。後三重二諦何。答。空有二為俗。非空有不二為真。此第二重。二不二為俗。非二非不二為真。此第三重。二不二非二非不二為俗。言忘慮絶為真。此第四重也。問。何以得知本於有四重耶。答。法花玄第四卷末。明立四重二諦之所以。凡有六義中。第二依諦説(14ウ)法義云。本於亦有四重³⁰。玄云。二者為釈如来常依二諦説法。若言如来常依二諦説法者。若説空説三門。説此三門皆依二諦。若説有為俗。説空為真。依初門二諦説法。今説非空非有乃至非二非不二。応不依二諦。是故釈云二諦乃至説二不二為俗。非二非不二為真。依後門二諦説法也。已上。問。若所依於諦与能依教諦。俱具四重者。彼四重有何別耶。答。四重体不別。但能所義異。問。何言四重体不別等耶。答。於諦四重与教諦四重。同是初重。有為俗空為真。乃至第四重名言為俗無言為真。故云体不別也。言能所義異者。(15才)於一四重二諦。以所依義名於諦。

31 二諦章卷上「若爾此則有二種於諦。一者所依於諦。二者迷教於諦」(大正四五、七九中)。

以能依義名教諦。問。何言所依能依等耶。答。就一四重而說法之所依義名所依。是四重還依前四重之義名能依也。問。何所依之義名本於。能依之義名教諦耶。答。所依四重。仏未出世之前。本有是四重故名本於也。仏依是四重而還說四重。能詮顯道理故。後四重名教諦。問。若言仏依前四重。還入說四重名教諦者。(15ウ)約教諦有言說教諦。有表理教諦。而今言仏說四重名教諦者。是何教諦也。答。此是言說教諦。問。何故非表理而是言說教諦耶。答。如來誠諦之言。名言說教諦。因縁有無能表不有無理。名表理教諦。今依前四重還說四重。此是如來誠諦言教故。名言說教諦。問。若爾如來誠諦言教。不表不二理以不。若言不表理者。不可名教諦。若言能表理者。是(16才)亦表理。何言但言說教諦而非表理耶。答。言說与表理。俱能表理。但二名有通別異。言說之名是別。但在誠諦言上。而不通因縁有無上故。表理之名是通。非但在因縁有無上。亦能在言說教上故。而今以通名与因縁有無。以別名与誠諦言教耳。問。若爾此二教諦若有仏無仏常有耶。為当有仏時有。無仏時無耶。答。言說教諦。有仏時有。無(16ウ)仏時無。表理教諦。有仏無仏恒有也。

問。章云。約於諦。有所依於諦。迷教於諦。今疑也。何名所依於諦等耶。答。釈迦未出世之前。凡謂有為俗。聖知空為真。是所依於諦。釈迦出世。依前空有二諦。還說二諦時。稟教流聞說有為俗。而謂俗諦是有。聞說空為真。而謂真諦是空。是名迷教於諦。問。所依於諦。迷教於諦。同有為(17才)俗空為真。此二種於諦有何異耶。答。所依与迷教有三異。問。何異也。答。前後異。能所異。通別異也。問。三異意何耶。答。言前後異者。所依於諦是前也。迷教於諦是後也。能所異者。

*原本「非」とするもイ本により改む。

32イ本「依」。

本於是能化。末於是所化。言通別異者。本於是通也。末於是別也。問。且就前後。何言本於是前等耶。答。本於二諦。是在釈迦未出世之前故云前。末於是在釈迦出(17ウ)世後故云後也。問。若爾但在釈迦出世前故名本於耶。為當說法之所依本故名本於耶。^{*}答。抑也。問。若言說法之所依本故名本於者。迷教二諦亦應名本於。難意何耶。答。仏初成道時說有無教。稟教之流。稟有無教還作有無解。不悟非有無道理。由是仏更依稟教流有無解。而還說有無。破彼有無解。令悟非有無理。若爾迷教有無既成(18才)後時說法本故。可名本於也。答。不然也。凡得本於末於名者。約釈迦一代為論。可在釈迦出世前名本於也。在出世後名末於。設使所化有無雖成說法所依。而猶在出世後故名末於也。問。若爾不可言說法所緣故名本於。但可言在出世前故名本於。答。得本於之名凡有二義。一在出世前故。二為說法本故。此具二義故名本於也。迷教於諦。設雖有(18ウ)說法之所依義。而闕無在出世前之義故。不名本於也。問。稟有無教作有無解時。仏為令悟非有無理。更為說法時。為當說有無。為當說非有非無也。答。任所化機。若受就緣仮教。可悟之機者。為說有無教。令悟非有無理。若受對緣仮教。可悟之機者。為說非有無教。令悟非有無理。問。若爾為就緣仮機。說有無教何耶。彼亦然。答。若作有解之人(19才)仏先同彼人解。檢求彼有執。畢竟令無遺。是時即捨有悟非有。約作空解之人亦然也。是名就緣仮教也。若約對緣仮機。若執有之人。為說非有破有執。令悟非有理。約執空之人亦然。是名對緣仮教也。問。且就對緣仮機。凡依二諦說法之意者。執有之人。依彼有而為說有。約空亦然。而今對緣仮機。本來不執非有。何為此人说非有耶。若彼人不執(19ウ)非有。而為說非有者。仏所說非有之教可

33 二諦章卷上「又有三異。謂前後能所通別。從後釈之。言通別者。所依於諦則通。迷教於諦則別。……言能所者。所依於諦則是能化。迷教於諦則是所化」(大正四五、七九中)。

* 原本「少」とするも改む。以下、*付きの「小」は同じ。

34 梵網經「時蓮華台藏世界赫赫天光師子座上盧舍那仏。放光告千花上仏。持我心地法門品而去。復転為千百億釈迦及一切衆生。次第説我上心地法門品」(大正二四、一〇〇三中)。

35 大品般若經卷二五「舍利弗。菩薩摩訶薩住二諦中。為衆生説法世諦第一義諦」(大正八、四〇五上)。

不実。如言依凡有為凡説有故。説有之教是実。今既不然。是故非有教応不実耶。答。随彼人非有而為此人说非有。彼人既知非有。仏随彼説非有。故仏所説非有教実而非虚也。

問。本於与末於異凡有三義中。第二第三義意何。答。第二義云。本於是能化。末於是所化。第三義云。本(20才)於是通。末於是別。問。且就第二義。本於中有真俗。俗即是凡。何名能化。末於中有凡聖。聖即是能化。何名所化耶。答。言本於是能化者。就真諦為言耳。末於中雖有聖。而稟教故名所化也。問。本於真諦中有大小聖。今何名能化耶。又末於中稟教之聖。為是二乘聖耶。為是菩薩聖耶。答。約大聖辺名能化。不約小聖。又彼通二乘及有所得小聖菩薩。但除(20ウ)無所得大士。問。二乘聖人。亦随分為他説法。何不名能化耶。又仏為普賢文殊等大菩薩説法。若爾無所得大菩薩亦是所化。何除此大士耶。答。小聖雖随分化他。而能化辺小故名所化。又小聖雖随分化下。而亦能随仏受化。不実能化故。不名能化也。仏但是能化。全無所化義故。但大聖名能化。又彼普賢等大菩薩。能聞仏語有無。而悟非有無。聞二而悟不二(21才)故。末於不摂也。但有所得小菩薩。聞二而作二解。方名未於耳。問。若言仏一向能化。無所化義者。何有仏話経却除諸菩薩。而仏与仏話耶。既此仏話於彼仏。彼仏豈非所化耶。答。仏与仏話者。但為衆生不為仏。是仏都無所化義。問。梵網經云。台上盧舍那。為千百億釈迦。説心地戒品云。此文分明。何言仏不所化耶。答。此亦為衆生不為(21ウ)仏。是故無妨。問。於真諦有因果位。大聖取果位。大聖為能化者。如上所明因位大聖。為是能化為所化耶。答。名能化。若不名能化者。即違大品經。云菩薩住二諦中。為衆生説法故。

36 大般涅槃經（北本）卷六「善男子。是大涅槃微妙經中有四種人。能護正法建立正法憶念正法。能多利益憐愍世間。為世間依。安樂人天。何等為四。有人出世具煩惱性是名第一。須陀洹人斯陀含人是名第二。阿那含人是名第三。阿羅漢人是名第四」（大正一二、三九六下）。ただし、この引用は、吉藏涅槃經疏卷七の引用と考えられる。珍海三論玄疏文義要卷一〇に「涅槃疏第七云四依品。問小乘有四果。大乘有十地。既將後三依配十地可見。小乘有五方便大乘有三十心。初依作若為配當体。答且依一種大乘二空判。……若爾。四念處唯大乘初十心。此是弟子。四善根唯後二十心。是師位。而一途為言非定說也」（大正七〇、三七七下）とあるを参照。

37 同じく吉藏涅槃經疏卷七の引用。三論玄疏文義要卷七「涅槃疏第七云。今明為依要是師位。此必取不退。如華嚴所明……今時所判。十信初心未是初依師位也。十信三十心並是初依」（大正七〇、三二四下）。

38 吉藏涅槃經疏の引用ならん。珍海三論名教抄卷二「涅槃疏十一云。初苦集二諦是有為有漏。滅諦則是無為無漏。道諦是有為無漏。……若約世出世判者。苦集是世間因果故是世諦。滅道是出世因果故是第一義諦也……」（大正七〇、七〇六中―下）。

39 前註12に同じ。

問。若爾＊小聖亦可名能化。何者菩薩下雖化生。而亦上隨仏受化。同於二乘不定能化。若不定能化之菩薩名能化。二乘亦必名能化耶。答。普賢文殊等大菩薩。隨仏受化者。為化衆生（22才）故。但是利他非自利。不同二乘但自行非化他故。菩薩名能化。二乘簡除也。問。地上大菩薩。名能化諦無疑。於地前位有四十心。此四十心菩薩。為能耶為所化耶。答。涅槃經（疏）第七云。四依必取師位。三十心是師。十信為弟子云。以此為言。三十心已上菩薩皆成能化。問。何十信為弟子。三十心為師。答。涅槃疏下云。師位必取不退。十信是退位。三十心不退故為師位也云。問。第三通別異（22ウ）意何。答。本於是通。末於名別。問。言意何。答。本於凡聖。通於一切凡聖故名通也。末於凡聖者。但是稟教凡聖故名別。問。本於凡聖。通一切等之意何。答。本於處俗諦凡。通取學教不學教之凡夫。其真諦聖。亦通取大小聖故。云通一切凡聖也。末於處凡。但是學教之凡。聖亦是稟教聖。不取不學教凡與大聖故。云別也。問。何故本於處通一切凡聖。末於但（23才）學教凡聖耶。答。釈迦未出世前。凡聖所知空有名為本於。此未出世前。於凡聖中。有學教之凡夫。有流俗汎爾之凡夫。又有二乘小聖。有因果位大聖小聖。是故有於凡聖通一切也。釈迦出世後。為凡夫小聖等。說有無教。稟教之凡夫不識仏意。如言取解而作有無解。是名未於。是故末於凡聖但是學教之凡聖也。問。何以得知本於凡聖。通一切凡（23ウ）聖耶。答。涅槃經疏。本於二諦云世人所知名俗。出世人所知名真諦。³⁹中論云。世間顛倒謂有名俗。諸賢聖知性空名真。既云世人出世人。世間諸賢聖。明知通一切凡聖。問。何言世人出世人等故。通一切凡聖耶。答。言世人者。世間流俗汎爾凡。及學教凡夫。未出三界世間。名為世人。言出世人者。

40 二諦章卷上「然師臨去世之時。登高座付屬門人。我出山以來。以二諦為正道。說二諦凡二十餘種勢。或散或束。或分章段或不分。分時或開為三段。乍作十重」(大正四五、七八上—中)。

41 前註の文に続けて、「所以為十重者。正為對開善法師二諦義。彼明二諦義有十重。對彼十重故明十重」(同、七八中)。

42 この文は珍海も引用する。三論名教抄卷一「義集又云。開善大義第八卷二諦義云。積二諦有十重。一序意。二積名。三出体性有無義。四即離。五撰法。六真理無階級。七会衆難。八鬼神絶果。九寂照昨世俗。十遍融通」(大正七〇、六九三中)。

43 大乘玄論卷一の冒頭の文。(大正四五、一五上)。

44 山門玄義とは、興皇寺法朗の中論玄義を指す。安澄が多く引用する。

45 大乘四論玄義記「二諦義有十重。第一明大意。第二明積名。……第一明大意。二諦者實是非前後。復非一時。豈有重數。但對破開善寺十重」(統藏一・七四・一、一八左下)。

三乘聖人既出三界世間故。名出世人。言世間者。如前言。諸賢聖者。三乘賢聖(24才)衆多故。云諸賢聖。明知本於凡聖通一切也。問。二諦章上卷初。引興皇師語云。我出山以來。以二諦為正道。二諦凡有二十餘種勢⁴⁰云。言二十餘勢者何。答。有人云。興皇法師。著玄疏^{シルテ}積二諦義。凡有二十餘種勢。謂或時処々散在而積之。或時於一處取束而積之。或時分章段而積之。或時不分章段而直爾積。如是積二諦之形勢。凡有二十餘種。興皇法師(24ウ)玄疏。未來此方。難取定二十餘種勢也。問。爾彼章次文。述二十餘種勢中一勢云。或時分章段乍作十重。所以為十重者。正為對開善法師二諦義十重^々云。彼開善法師十重者何。答。彼師大義記第八卷二諦義云。積二諦十重。一序意。二積名。三出体推有無義。四即離。五撰法。六真理無階級。七会衆難。八鬼神絶果。九寂照非無俗。十遍融通^上已。(25才)問。今興皇法師。對此開善十重。而所立之十重何。答。即此章文所引之十重此也。問。何以得知此章所引十重。即是興皇師十重耶。答。章文上。述興皇師語云。或時分章段乍作十重等^々。次即云。言十重者。初二諦大意。最後二諦同異^々云。明知章主所引之十重。即是興皇師之十重也。問。若爾章主十重名字何。答。此章文但引七。略無余三。言七者。一者(25ウ)二諦大意^{卷上}二積名^{卷中}三相即。四二諦体。五二諦絶名。六二諦撰法。七二諦同異^{卷下}。問。若爾七名爾矣。自余三名何。答。二諦章文。但列七名如前。大乘玄第一卷二諦義云。二諦義十重。一大意。二積名。三立名。四有無。五二諦体。六中道。七相即。八撰法。九弁教。十同異。山門玄義第四卷二諦義上云。二諦義十重。一大意。二名義。三明体。四明有無。五名中道。六相即。(26才)七絶名。八撰法。九是非。十撰教^上已。均正章第三卷

* 原本「名」とするも四論玄義本文により改む。

* 原本「山」とするもイ本により改む。

46 イ本「三」。

47 中觀論疏卷二末の淺深門第五を指す

(大正四二、二七下以下)。また、淨名

玄論卷六の十一得失門に、「故開十二

門。詳其得失。一性仮門。二有無門。

三有本無本門。四顯不顯門。五理教門。

六說不說門。七淺深門。八理内外門。

九無定性門。十相待門。十一泯得失門。

十二体用門」(大正三八、八九一下)。

48 三論名教抄卷一「又引山門玄義第四卷

二諦義云。雖相對立十重。未必一一相

主」(大正七〇、六九三中)。

二諦義云。為對破開善等十重故立十重。一大意。二積名。三論立名。四明有無。⁴⁵
五弁觀行。六明相即。七弁体相。八明絕名。九弁攝法。十明同異。^上已。以大乘玄十
重比校二諦章。大乘玄所明第三立名。第四有無。第六中道。第九弁教。此四是章
文所無。二諦章所列第五二諦絕名。玄文所無。然案於二諦章第(26ウ)二積名門。
初積立名。何以得知者。中卷積名門入三紙許云。所來明立名意今次積名等。^{云々}章
所列第五絕名。於玄第三立名門中積之。自余有無^ト与中道并弁教三門。章文略而不
積之。問。章文既云為對開善十重故立十重。何但立七而略三耶。答。章中卷末^{云々}
二諦雖有十重。余重不可要急。今遂要急者弁之^上已。若爾可言七重是要急故積之。
自(27才)余三是不要故略之。問。若爾必不對破尽開善義。云尽者。何但對破七
義。而不對破余之故。⁴⁶答。非不對破尽。何者。中論疏淺深門。淨名玄第六末。広
開十二門明得失中。広明有無之義。破開善等。又大乘玄中。広積余三門故。此章
文略可。問。若爾立十重一々對破開善十重耶。答。山門玄義第四二諦義上云。四
論及諸經。恒導此義多途形勢。或時散說(27ウ)或時對他家十重。雖相對立十重。
未必一々相主^上已。既云未必一々相主^ト。若依此者。未必相配開善十重而立十重。以
一々對破也。問。若爾何章文云對開善十重故明十重。一々重以弁正之耶。答。此
是興皇師語。非是嘉祥自語。問。雖非嘉祥自語。而嘉祥師立興皇師十重也。興皇
師既一々重以弁正開善。嘉祥豈不爾乎。答。實爾也。然檢開善所列十重名与今家
所列十(28才)重名。非是一々相当開善十重而立十重。雖一々相当不立十重。而
重々中皆破開善等所明義。故云一々重以弁正耳也。
問。所依於諦為是得耶。為是失耶。答。通得失也。問。通意何。答。凡於是失。

49 前註2に同じ。

50 中觀論疏卷一〇本「問巨有凡聖皆失不。

答若言一色未曾空有。空有自出二情。則凡聖俱失。今文是總判凡聖。故以凡為失。以聖為得。又三句……」(大正四二、一五〇下)。

51 前註25に同じ。

52 前註25に同じ。

53 前註20に同じ。

54 前註3及び28に同じ。また次註も参照。

聖^ノ於是得。故通得失。問。何言凡於名失等耶。答。凡於是謂情故名失。聖於是悟知故名得。問。若言所依於諦通得失者。即違(28ウ)興皇師語。何者。師云二於諦皆是失故。答。興皇師意云。兩情之於諦名為皆失。非是情智之於諦。問。何名兩情於諦而名皆失耶。答。稟教流稟有無之教。凡作有解。聖作空解。是空有二出自兩情故。名兩情於諦。既是兩情不悟非有非無理故。名皆失也。問。若言所依於諦。不名皆失者。何大乘玄云本於是通迷。又云本於是前迷(29才)耶。既言本於是通迷前迷。何言不名皆失耶。答。玄意云。且就本於俗諦。名通迷名前迷耳。非謂本於真俗二諦。俱名通迷名前迷。所以不違。問。若爾違中論疏。彼疏名本於二諦為皆失故。答。不違也。何者。彼疏文。本於二諦合具二種三句故。問。其二種三句者何。答。一者皆得^一皆失^二亦得亦失^三。二者但失非得^一但得非失^二(29ウ)亦得亦失^三。問。其二種三句意何。答。約初三句言皆得者。彼疏云。一往二於俱是得。於凡是實故於凡為得。於聖是實故於聖為得也。言皆失者。疏云。一色未曾空有。空有出自兩情故。凡聖俱皆失也。言亦得亦失者。疏云。凡聖相望則凡失聖得也。後三句者。疏云。言但失非得者。凡於也。言但得非失者。仏於也。亦得亦失者。即二乘ノ於形凡為得。望(30才)大士一為失^上。問。若爾中論疏皆得皆失等三句与二諦章中卷。大乘玄第一卷二諦義所引之皆得皆失等三句。為同為異耶。答。語言雖同其心即異也。問。異意何。答。二諦章言皆得者。教諦也。言皆失亦得亦失者。情知於諦。疏三句但約情知二於諦為言也。章三句通二種二諦為言。是故異也。問。若爾章文但云後句^{皆得}(30ウ)是教諦。前二句^{皆失与亦得亦失}也。章文初列云。皆得皆失亦得亦失也。次釈文自第三亦得亦失。至皆得也。初釈亦得亦失。次釈皆失。後釈皆得。今依釈處次第故。皆得句名後句等。是於諦。今何言皆失等二句。是情

55 二諦章卷中「今明。仏説於諦有三句。

一皆得二皆失三亦得亦失。言亦得亦失者。即是前二於諦。諸法於凡是有。此有為失。諸賢聖真知諸法空。此空為得。示其空有。令識得失。令其捨有學空改凡成聖也。二皆失者。二皆是於。故二皆失。於凡有。有既失。於聖空。空亦失。何者諸法未曾空有。於凡謂有。於聖謂空……」(大正四五、九三下)。

56 同卷上「言前後者。与本末不異。所依於諦是本。迷教於諦是末是後」(同、七九下)。

57 中論卷四の文。註12に同じ。

58 註12に同じ。

59 イ本「凡」の上に「第一義諦」あり。
60 大品般若經卷三「舍利弗白仏言、世尊諸法実相云何有。仏言、諸法無所有。如是有如は無所有。是事不知名為無明」(大正八、二三八下)。

知於諦耶。答。章云。皆失者。二皆是於故二皆失。於凡有既失。於聖空亦失。何

者。未曾空有。於凡謂有。於聖謂空故。亦得亦失者。是前於二諦言前者。一云於上所本於名前。如云本於是前。明本於諦也。二云即未於名後。如上卷初明也。諸法於凡是有為失。諸賢聖真知諸法空為得等云。唯章(31才)

文所釈。可言情知二於諦。問。且就章。皆失亦得亦失之二句。此二句並是本於諦者。與中論疏皆失亦得亦失之二句。意為同異耶。答。皆失句意疏與章不異。何者。

疏章同釈皆失云。空有出自兩情故。名皆失故。其亦得亦失句意。疏章名異。何者。

章文約凡為失聖為得。而釈亦得亦失。疏但約小聖釈亦得亦失故此二種三句。依後三句中。亦得亦失者。与章意同。見上注文也。(31ウ)問。本於二諦處空有。若初言凡有於聖是空。聖空於凡是

有以不。答。得云爾也。問。何以知爾。答。論云。諸法性空。而諸世間顛倒謂有。

於世人実名為世諦云。既云性空而世間謂有。明知聖空於凡成有。又云。聖真知顛倒性空名真諦云。既云知顛倒性空。明知凡有於聖成空。問。若爾分明。有仏經

中說聖空於凡成有。凡有於聖成空之文耶。答。涅槃經云。一(32才)切世諦。若於如來即是第一義諦是也。問。大經直言世諦於仏即第一義ナリ。不言第一義於凡即

世諦。何以此文得為証耶。答。經既言一切世諦。若於如來即是第一義。亦得言一切第一義。若於凡夫即是世諦也。問。何以得大經意。世諦於仏第一義諦。凡世

諦耶。答。大品云。諸法無所有如是有。如是有無所有。既言無所有如是有。明知

第一(32ウ)義於凡是世諦。問。大品意何。答。無所有者。性空之異名。即真諦。如是有者。謂情有之異名。即世諦。意云諸法無所有如是有者。第一義諦於凡是世

諦有也。如是有無所有者。世諦於聖是第一義諦也。涅槃經文易知。問。大品文云。諸法無所有如是有。如是有無所有。是事不知名無明上。今何言無所有如是有。如

61 二諦章卷上「次更簡一句。前云諸賢聖

真知顛倒性空。於聖人名第一義諦。如涅槃經。一切世諦。若於如是是第一義諦。問既云一切世諦於如是是第一義諦者。亦得言一切第一義諦若於凡夫是世諦不。解云。……如大品云。諸法無所有如是。如有無所有。如有有於聖人無所有。即世諦為第一義諦。無所有於凡如是。第一義諦為世諦也」(大正四五、七九下)。淨名玄論卷六「大品經每拳我人喻。又十六知見畢竟無所有。故五眼不見……一師有二種無一者有所無故稱無。二者無所有故稱無」(大正三八、八九三上)。

* 原本「余」とするもイ本により改む。

62 イ本「説」。

63 二諦章卷上「然二諦大判有三節。一者凡聖就倒不倒判二諦。二者就聖中自判二諦。三者就凡中自判二諦。就凡聖判二諦者。凡所解為世諦。聖所解為第一義諦。此判凡聖者。就知性空不知性空判凡聖。……就聖中自判二諦者。聖人了有是空有。空是有空。此之二諦。皆是聖二諦也。……就凡中自判二諦者。一切皆是。只從來所釈二諦是也。彼云三仮七実為世諦。四絶百非為第一義諦」(大正四五、八〇上—中)。

64 同卷上「解云。如般若四撰品末所明。自有時情転干開。有時須文義明扼。今宜須文義分明也。彼文云。凡夫若知世諦。応是須陀洹乃至於仏……就聖中復

是有無所有耶。答。大品正文。実如所言。(33才) 然嘉祥大師得經意。而章疏中引其文。云無所有如是有。如是有無所有云。今述章疏所引之文了。問。若爾涅槃大品所明二諦。為是本於為是教諦耶。答。二諦章為証本於二諦。空有於凡聖互成空有。而引大經及大品文。以此為言。可謂大經大品所明二諦是本於也。問。大品所明。名本於可爾。大經所明。此約釈迦一代事為言。若爾可(33ウ) 謂教諦。何得言本於耶。答。於与教無二体故。雖是釈迦一代事而名本於有何妨。又大經所明是教諦。大品所明是本於。然章文引大經証本於二諦者。此是引教諦為証本於。是有何妨也。

問。常途云。凡有為俗。聖空為真。若亦有凡与聖。各具真俗二諦以不。答。有。問。何。答。大判二諦有三節。一凡有名俗。聖空名真。二就聖中更開真(34才) 俗二諦。三就凡亦開真俗二諦。問。其三節二諦意何。答。凡顛倒謂有名俗諦。聖真知顛倒性空故為真諦。言就聖開真俗者。聖悟有是空有。空是有空。聖所照空有名俗諦。有空名真諦。言約凡開真俗者。凡謂空与有是実有。所謂空有。以有為俗。以空為真。是故凡亦有二諦。問。此三節二諦与本於等三種二諦。為同為異。答。方言雖異。而其意即(34ウ) 同。問。何故言爾。答。初凡有為俗。聖空為真者。此本於二諦也。約聖所照因縁有無判二諦是教諦也。約凡所謂空有判二諦。此末於二諦也。方言不同者可知。問。何故如是相配耶。答。章文釈凡聖二諦云。凡所縁為世諦。聖所縁為真諦。此約倒不倒知性空不知性空判二諦云。明知是本於也。釈聖二諦云。聖了因縁空有。此二諦是聖二諦云。既云因(35才) 縁空有。明知是教諦也。釈凡二諦云。成論等三仮七実。因縁仮。相統仮。相待仮。名三仮。五應為五。心為六。無作為七。為俗。四絶百非為

有無量種。如大經云。我一時与弥勒在耆闍崛山。共論世諦。五百声聞不覺不知。何況甚深第一義諦」(同、八〇上)。大品般若經卷二四「仏告須菩提。於汝意云何。凡夫人為知是世諦是第一義諦不。若知是凡夫人應是須陀洹果乃至阿耨多羅三藐三菩提。須菩提。以凡夫人實不知世諦不知第一義諦……須菩提。聖人知世諦知第一義諦。有道有修道」(大正八、三九七中下)。なお、本書で示す卷数は聖語藏の四十卷本に一致する。大般涅槃經(北本)卷三六「善男子。我往一時在耆闍崛山。与弥勒菩薩共論世諦。舍利弗等五百声聞於是事中都不識知。何況出世第一義諦」(大正一一、五七四下)。

65 吉藏涅槃經疏の引用なれど不明。
66 二諦章卷上前引の文に續けて、「約此而論。二乘不知二諦。唯菩薩知於二諦也。……何者。二乘生滅斷常心。不行中道不見仏性。……何者。彼有不得無無不得有」(大正四五、八〇上—中)。

67 同卷上「次釈依二諦為衆生說法。問既云依二諦說法。為何人說何物法耶。諸人頌大師語云。為凡說有法。為聖說空法。為凡聖兩人說空有二法。名依二諦說法。問師有此語不。答然師實有此語」(同、八〇中—下)。

68 同「然師復明。為凡說有為聖說空。為凡聖說空有。此都三節二諦義」(同、八一上)。

真^々云。明知是末於二諦也。問。且就聖二諦。此所言聖者。為是大聖耶為是小聖。答。案章文。可言通大小聖。問。爾意何。答。章証但聖知二諦。引大品⁶⁴ 五 三十 四攝品。說大小聖俱知世諦之文。以知通大小聖也。問。若言小聖亦知二諦者。何大經⁶⁴ 三十 云五百声聞不覺不知世(35ウ)諦。何況甚深第一義諦耶。答。彼經意云二乘通力。但知八万劫已來。不知已去世諦事。此約不知久遠世諦事云爾。非謂不知因緣空有。問。何以得知爾。答。嘉祥涅槃疏。釈五百声聞不知世諦文云。法花經中說智勝仏久遠事。及如來寿量久遠事時。二乘但知八万劫事故。不能知久遠等^々云。問。若爾智勝仏久遠事等。何名世諦事耶。答。智勝仏等是迹身。迹(36才)身即世諦攝。是故名世諦。問。若依涅槃疏意。可知所通。今依章文者不然。章文引大經文。証二乘不知因緣空有。不同涅槃疏意。何引彼通此。答。何以得知章文引大經文。証二乘不知因緣空有。問。章文引大經三十六卷云二乘不知二諦文。釈云。二乘斷常心不行中道故。不知因緣空有等^々云。由是得知爾。答。有縱奪二義。若約縱門。云二乘亦知因緣空(36ウ)有。若約奪門。二乘不知因緣空有。章文約奪門不知也。

問。依二諦為衆生說法。所言為衆生說法者。何等名衆生凡夫為聖。答。興皇師云。為凡說有。為聖說空。為凡聖兩人說空有。是名為衆生說法也。問。興皇師意何。答。嘉祥釈興皇語云。師此語即以三節明二諦義。問。三節明二諦意何。答。為凡說有。為(37才)聖說空^{第一節} 為凡說空有^{第二節} 為聖說空有^{第三節}。問。且就初節。何言為凡說有。為聖說空耶。答。凡謂有是故為凡說有。令悟不有。聖謂空是故為聖說空。令悟不空。問。云為衆生說法。而不云為聖說法。何今言為聖說法耶。答。

*原本に錯簡あり。第三八紙、第三九紙の二紙は、第五五紙に続く文なり。今訂正して掲ぐ。但し紙数は原本に順じて示す。

69 二諦章卷上「問此就何義判為衆生說二諦耶。解云。此就迷悟能所。判為說不為說……若是聖人已悟。何須為說。以凡未悟故。須為說二諦。凡未悟故稟教聖已悟故不稟教也。言能所者。一切世諦。若於如來皆是第一義諦。既於如來是第一義諦故是能化。豈能化為能化說法耶」(大正四五、八〇下)。

70 大法鼓經卷下に「如我有衆生界。當知一切衆生。皆亦如是。彼衆生界無辺明淨……迦葉。如是不衆一乘者。為說三乘。所以者何。此是如來善巧方便。是諸声聞悉是我子」(大正九、二九七中下)等とあるの趣意か。

71 中論卷四觀四諦品「諸仏依二諦。為衆生說法。一以世俗諦。二第一義諦」(大正三〇、三二下)。

72 前註34に同じ。

*原本「故」とするもイ本により改む。

73 二諦章卷上「但聖人聞我無我。即解我無我故。為說我無我。大論引天問經中說。羅漢最後迦身。能說我無我不……以聖解我無我故。為聖說我無我。此為益凡。利他不自利。如阿難稱我聞為益衆生也」(大正四五、八一上)。

74 大智度論卷三八「問曰。是般若波羅蜜中。衆生畢竟不可得。如上品說。……又此經中說。菩薩但有名字無有實法。今

若以迷悟能所義為言。可言但為衆生說法。不得言為聖說法。若以所化稟教義。亦為凡聖說法無妨。今約後義故。云為凡說有。(37ウ)為聖說空。問。二義意何。答。迷悟義者。凡迷有無義。未悟有無故。為凡說有說無。聖已悟有無故。不更為說也。若以能所義者。凡是所化故。為凡說有說無。聖是能化故。不為聖說有說無。若以所化稟教義者。若凡若聖皆是所化緣。而稟教故為凡聖說有無。問。若爾迷悟聖與能所門聖。及所化稟教聖。為同為異。答。異也。何者。迷悟門聖。能所門聖。是大(40才)聖。所化稟教聖是小聖也。問。何以得知爾。答。章文釈迷悟聖云。聖已悟故不稟教。明知非小聖。小聖稟教故。釈能所門聖云。言能所者。一切世諦若於如來即是第一義諦。既言於如來第一義故。是能化。豈為能化說法耶。云。明知大聖也。釈所化聖此聖是稟教故。此所化。是故為聖說空等。云。明知小聖也。問。若言為大聖不說法者。若具大聖名衆(40ウ)生以不。答。言衆生者。所化之名。是故仏不名衆生。問。爾何法鼓經。四分律等。云仏名衆生耶。彼經律既仏名衆生。而今中論云為衆生說法。云。豈非為仏衆生說法耶。答。衆生之名有通別。若以通義。仏亦名衆生。若約別門。但所化名衆生。能化大聖不名衆生。問。通別義意何。答。凡有心之流。皆名衆生。仏菩薩等皆有心靈。不同木石故名衆生。此是通門。(41才)若約別門者。六種地水火風空識之衆多因緣和合而生故名衆生。又五衆和合而生故名衆生。仏無如是義故不名衆生。問。若言仏不名衆生故不為仏說法者。何梵網經云花台上舍那。為千百億釈迦。說心地法門耶。答。此為衆生不為諸仏。是故無妨也。問。興皇三節二諦中。為凡說空有為聖說空(41ウ)有之意何。答。凡夫迷空有二諦故。為凡說空有。聖悟空有二諦故。為聖說空有。問。為迷空有人說空有者。此

舍利弗何以作此問。答曰。仏法中有二諦。一者世諦。二者第一義諦。為世諦故說有衆生。為第一義諦故說衆生無所有⁷⁴（大正二五、三三六中下）。二諦章卷上「大論釈往生品云。問云。前習応品。明無菩薩則無去來。今何故說有菩薩有去來耶。釈云。不相違。為凡說無去來。為聖說有去來。為聖說無去來。為凡說有去來。然去來無去來還是二諦」（大正四五、八一上）。現行の智度論中には同文不明。章文の引用ならん⁷⁵中論卷三觀法品「諸仏以一切智觀衆生故。種種為說。亦說有我亦說無我。若心未熟者。未有涅槃分。不知畏罪。為是等故說有我。又有得道者。知諸法空但假名有我。為是等故說我無答」（大正三〇、二四下）の趣意。二諦章卷上「中論觀法品云。諸仏或說我。或說於無我……長行中釈。為凡夫說我無我。又為得道聖人說我無我。我無我即是二諦」（大正四五、八〇下）とあるの引用ならん。

⁷⁶大智度論卷一「人等亦如是。世界悉檀故有。第一義悉檀故無」（大正二五、五九下）。

⁷⁷成実論卷三「所以者何。以二諦故。……我今說第一義諦故無。世諦故有。是故無答」（大正三三、二五九中下）。

⁷⁸前註⁷⁴參照。

⁷⁹二諦章卷上「以聖人能解我無我故。為聖人說我無我也。中論既然。往生品類爾可知也」（大正四五、八一上）。

還增病。何名破病耶。又為悟空有菩薩說空有者。已悟為說空有。有何益耶。答。凡不能悟性空故。謬謂瓶衣等法實有。是故仏為說。云於汝凡是有。於聖性空。於是所化凡念但於我諸法有。實非有。即捨有入空。改凡成聖。不得言增病（42才）也。聖雖悟空有。而為說空有。為令化凡。非是為聖。問。為凡迷說空有。令悟非空有者爾也。聖已悟者已悟故仏不為說。而自能化凡。何仏更為說法耶。答。欲知上受仏下能利生故。若不仏為說者。何以顯師資義。是故必仏為說。然後化凡小耳。問。言聖悟空有故為說空有之聖。為是大聖為是小聖耶。答。可言通大小聖。言大聖者。是因位大菩薩。非（42ウ）是仏也。問。何故如是言。答。章証聖悟空有故為說空有。引天門經。說羅漢後迦身。能講我無我。又引仏命阿難稱我聞令利衆生。以知聖者小聖也。大乘菩薩能解空有者。不言⁷⁴可知。問。若言為凡說二諦。為聖亦說二諦。何以得知。答。大論釈往生品云。為凡說有去來。亦說無去來。為聖說有去來。亦說無去來。中論法品長行云。為凡說我無我。為聖（43才）亦說我無我所言去來及我者是世諦。言無我無去來者是真諦。問。何以得知去來及我等是世諦等耶。答。大論云。人等世界故有。第一義故無。又成論云。世諦有我真諦無我。又大論云。世諦有去來真諦無去來。由是等文知去來等是世諦。問。若爾中論法品云。為聖說我無我者。聖能解我無我故⁷⁵云。大論為聖說有去來無去來。（43ウ）亦得言⁷⁶聖能解去來無去來故。為說去來無去來一耶。答。爾也。是故章云。中論聖能解我無我故。說我無我。大論釈往生品類亦可知⁷⁷云。問。興皇師三節中。後二節意爾也。初節為凡說有。為聖說空者。若必言而為凡說有。為聖說空故云爾。若依凡說有依聖說空。名為凡說有為聖說空。答。興皇師初節語。凡有二意。一者必前

80 同「若是由來人二諦即有礙。三仮為世諦。四忘為第一義諦」また「由來云。眞俗是天然之境。三仮是俗境。四忘是

真諦境」(同、八五中及び八七下)。
81 大般涅槃經(北本)卷一七「善男子。

如來普爲諸衆生故雖知諸法說言不知；善男子。如果雖無虛妄之方。若知衆生因虛妄說得法利者。隨宜方便。爲說之。善男子。一切世諦若於如是即是第一義諦；善男子。如來有時演說世諦衆生謂仏說第一義諦。有時演說世諦衆生謂仏說於世諦」（大正一二、四六五中）。

82 共に二諦章卷上の引用ならん。「大智
論釈往生品云。問曰。前習応品。明菩
薩習応波若。不見菩薩。不見波若。無

菩薩無波若……就第一義諦門說波若。今說菩薩往生者。就世諦門說波若。此就二諦說波若也。又涅槃經云。善男子。莫入甚深空定。何以故。大眾鈍故。當為世諦而解說之。此亦就二諦說涅槃不聞聞義。(大正四五、八一中)。

83 大智度論卷一「復次仏欲説第一義悉檀相故。説是般若波羅蜜經」（大正二五、五九中）。

84 前註64參照。
85 大般涅槃經（北本）卷二「仏言。善

哉善哉。善男子。不生生不可說。生生亦不可說。生不生亦不可說。不生不生亦不可說。生亦不可說。不生亦不可說。有因緣故亦可得說」（大正一二、四九〇中）。* 原本は「大論」とするも右

により「大經」に改む。

* 原本「耶」なきもイ本により補う。

86 前註81に同じ。

87 吉藏仁王般若經疏卷中四「如來說法前後不同。先說世諦後明真諦。此明從淺入深。自有先說真諦後明俗諦。此明宗

歸有本」(大正三三、三三九下)。
* 原本「諦」とするも改む。

88 三論玄義「問經何故立二諦耶。答此有兩義。一者欲示仏法是中道故。……又

仏法漸深。先說世諦因果教化。後為說第(義)。(大正四五、一一下)。

說世諦。問。且約前後說二諦。何先世諦後真諦。又何前真後世耶。答。嘉祥仁王⁸⁷

疏下卷云。前說世諦後說真諦。此明從淺入深。先說真後說俗。是明宗歸有本^上已。

問。仏何故不增減而必說二諦耶。(46ウ) 答。嘉祥中論玄云。有二義。一欲示仏

法是中道故。二欲顯仏法漸深。問。二義意何耶。答。初義意云。有世諦故不斷。

有真諦故不常。是故仏法中道。後義意云。先說世諦因果淺近法。後說非因果甚深

法也。

問。一代大小乘教。不出乎二諦也。今疑也。一代仏經不出乎二諦之所以何因耶。

答。一代仏經不出乎四悉旦。(47才) 四悉旦即二諦。是故一代大小乘教。亦不出

乎二諦。問。二四既異。何言四悉旦即二諦耶。答。開即四悉旦。合即二諦。開合

異故二四不同。其体即同。問。四悉旦即二諦之所以爾也。何言仏所說不出四悉旦

耶。答。仏之所說不出十二部經八万法藏。今四悉旦撰於此十二部經八万法藏。所

以云如來所說不出四悉旦。問。何言四悉旦撰於十二部經等耶。答。約四悉旦。有

能詮教法。有(47ウ) 所詮行德。能詮教法即十二部經。所詮行德是八万四千法藏

也。問。前云二諦即四悉旦。若言四悉旦撰十二部等。亦二諦亦撰十二部經八万法

藏耶。答。言爾無妨。問。若爾二諦能詮非所詮理。何得撰八万法藏耶。若言二諦

所詮理者。即同旧所說二諦是理耶。答。所詮行德亦是教。是故撰於二諦亦無妨。

問。既言所詮何名教。答。所詮行德望能詮言教。雖名所詮。而望(48才) 於不二

理。是能詮教。与所詮行德還成於二。以二望於不二理故名為教。問。若爾所詮八

万四千行德。為是体為是用。為当通体用。答。可言用而非体。何者。為治八万四

千塵勞病故。說八万四千行德。由是得知但用而非体。若是体者。何名治病耶。問。

89 大方廣弘華嚴經卷三二「於色声香味觸

內有五百煩惱。其外亦有五百煩惱。二
萬一千欲行煩惱。二萬一千恚行煩惱。
二萬一千痴行煩惱。二萬一千等行煩
惱」(大正九、六〇六上)。

90 賢劫經卷二諸度無極品第六(大正一四、
一一一上)の趣意。

91 大方便弘報恩經卷六「仏為衆生始終說
法名為一藏。如是八萬。……又云。仏
說塵勞有八萬。法業亦八萬。名八萬法
藏」(大正三、一五六上)。

92 慧苑華嚴經疏(刊定記)卷一三「此八
萬四千煩惱。但有都名而非巨細。致使
昔來諸德種々安立。初一云。衆生根本
煩惱有十。然一惑力復各有十。即為一
百計。必分為九品。但上品重故。開為
三品。中下輕故。各為一品。合為五品。
即是五百。復於外內境起。謂以自五塵
為內。以他五塵為外。一一各五百。即
為五千。別迷四諦。即成二萬。并本一
千。則有二萬一千。依多三毒及等分故
為八萬四千」(統藏一・五・三、二五
七下―上上)。

* 原本「密」とするも改む。

93 賢劫經卷六「仏告喜王菩薩……不奉行
斯八萬四千諸度無極。欲為百千種人除
八萬四千衆垢塵勞」(大正一四、四四
下)。

94 前註91に同じ。

何名八萬四千塵勞病亦名八萬四千行德耶。答。言八萬四千塵勞者。⁸⁹六十花嚴第三

十三卷如來小相海品云。內有五百菩薩解有(48ウ)五百煩惱。貪与瞋及癡。并等分各有

二萬一千。都合八萬四千煩惱也。言八萬四千行德者。賢劫經云。從初修行光耀度

訖平分舍利度。凡有三百五十度。一度中各有六度。合二千一百度也。二千一百度

各有十善。合二萬一千。以四善根分之。即八萬四千諸度。言四善根者無多貪善根。無多瞋善
根。無多癡善根。等分善根。名四

善根也。上四各有二萬一千。故成八萬四千也。又報恩經第六卷云。仏一生說法名為一藏如是八萬。又云。仏說

塵勞有八萬法業。亦八(49才)万。名八萬法藏。問。且就花嚴經。其經意何。答。

惠苑師釈經云。衆生有十根本煩惱。一々各復有十。即成百煩惱。此百煩惱為五品

謂上々。上中。上下。中。下也。此五品各一百即成五百也。後於內境自五外境

地五塵各起五百煩惱。合成一千。以此為根本。又內五塵与外五塵。此十塵各起五百

煩惱。即成五千也。又迷四諦各有五千。四五十。即成二万。并本一千成二万一

千也。又多貪多(49ウ)瞋多癡。及等分此四各有二萬一千。即成八萬四千也。問。

此八萬四千煩惱。以八萬四千波羅蜜*而為対治者。何以得知。答。賢劫經云。以

八萬四千諸度。除八萬四千塵勞。又報恩經云。仏說塵勞有八万。說法業亦有八万。

名為八萬法藏。問。若爾以八萬四千諸度。一々対治八萬四千塵勞耶。答。未必然。

但対而説耳。例如対四生立四摂。対六通立六度。対十二因縁立十二部。(50才)問。

二諦与四悉旦為同為異。答。不別也。問。爾何言爾。答。三悉旦即世諦。第一義

悉旦即真諦。所以云爾。問。何三悉旦名世諦等耶。答。仏住世諦中為化物故。先

同其語名世界。次随根性不同。而説教名為人。次対病与藥。治其執病名対治。是

故三悉旦是世諦也。仏住第一義諦人法俱寂業病俱淨。畢竟清淨名第一義悉旦。是

95 成実論卷二「論有二門。一世界門。二第一義門」(大正三二、二四八上)。

96 大般涅槃經(北本)卷一「深察觀察諸對治門……常察觀察如是等法對治之門」(大正二二、三六六中)。

97 慧均四論玄義の引用ならんも現行本に相当文不明。

98 大智度論卷一「第一義悉檀者。一切法性一切論議語言。一切是法非法。一一可分別破散。諸仏辟支仏阿羅漢所行真実法。不可破不可散。……除第一義悉檀。諸余論議諸余悉檀皆可破」(大正二五、六〇下)。

99 「界」イ本なし。

* 原本「説」なるもイ本により改む。

故第一義諦即(50ウ)第一義悉旦也。問。若言三悉旦是世諦。第一義即第一義悉

旦者。亦如二諦名二悉旦耶。答。亦得也。問。何以得知。亦但立二悉旦耶。答。

成実論第二卷論門品云。有二種論門。謂世界門第一義門言世界門者。此論觀悉旦為門也。又大經亦爾。故大經云常閑觀諸對治。又均正師。報恩師同云。就二諦教判之但有二悉旦。謂世界與第一義。問。世

諦中既有世界為人等三不同。何合名世界耶。答。大論云。三悉旦可(51才)破可

壞。第一義不可破不可壞云々。而今於世諦中。三悉旦不同。而同是可破可壞。故合

名世界門也。問。若以悉旦約二諦立二悉旦者。亦以二諦約悉旦亦立四諦耶。答。

未見文証。以義推之亦得言爾。謂世界諦為人諦對治諦第一義諦。問。若言二諦與

悉旦無二体故。互立二悉旦立四諦者。亦得言互依二諦說悉旦。依悉旦說二諦以不。

答。有例不例。問。何耶。答。若依(51ウ)通門者。互得言爾。若約別門者。但

言依二諦說悉旦。不言依悉旦說二諦。問。二門意何。答。既云二諦與悉旦無二体。

二諦即悉旦。悉旦即二諦。故通得言依二諦說悉旦。依悉旦說二諦。若約別門者。

二諦與悉旦其義門別故。不得言依悉旦說二諦。問。義門別之意何。答。於一体性

上有二義。謂實而說義。說而實義。今以說而實義名為二諦。以實而說義(52才)

名悉旦。既義門別。不言依悉旦說二諦。問。言說而實義。實而說義之意何。答。

為衆生說法。而所說實義名二諦。故云說而實義。所說實而為衆生說法義名悉旦。

故云實而說義也。問。何言說而實義名二諦。實而說義名悉旦耶。答。言二諦時既

名諦故。其名主實。若言悉旦時其名不主實。是故實義名二諦。說義名悉旦也。

(52ウ)

問。二諦與悉旦。有何異耶。答。其体無二。但約合離為異。問。其体何物而言無

二。又合離異何。答。二諦与悉旦同是教門故。云体不別也。離二諦為四悉旦。合四悉旦為二諦故。云合離異也。問。且就合離。何合四悉旦離二諦耶。答。二諦是實義。悉旦即究竟義。悉旦之實義不出二。是故合悉旦為二諦。二諦之究竟義莫過四。是故離二諦為四悉旦。問。何言（53才）爾。答。悉旦之實義。不出凡實与聖實二故。合四為二諦。二諦之究竟義。不出同語与隨機并隨病及示因緣之四門故。離二諦為四悉旦。問。何言悉旦之實義。亦言二諦之究竟義耶。答。依凡有說有故說有是實。依聖空說空故說空是實。所以云悉旦之實也。依二諦而說法時。破病顯道已周。所以云二諦之究竟義。問。且就究竟義。何言悉旦名為破（53ウ）病顯道周義耶。答。三悉旦破病已尽。第一義悉旦顯道既周。四悉旦破病顯道義究竟。故云爾也。問。若言為顯破病顯道究竟義故。離二諦為四悉旦者。於二諦中離何諦耶。為當俱離耶。答。但離世諦為三悉旦。不離第一義。問。何離世諦合第一義耶。答。世諦是空有。是不二二。亦是無差別差別。是故離而不合。第一義諦而是有空。是不二二。亦是差（54才）別無差別。是故今而不離也。問。何不二二離而不合。二不二合而不離耶。答。不二二是用。用門衆多故。離而不合。二不二二。体即無二故合而不離。問。且就離世諦。何於世諦中離三耶。答。仏住世諦中。為衆生說法。不出三種門。是故離世諦為三。問。意何。答。仏將化物時。先同其語為顯此義故。於世諦離世界。既同其語。次正隨根性不同。而說法為顯（54ウ）此義。亦於世諦中離為人。若稟教已悟不更故破病。稟教生迷由是亦對治。其病為顯此義故於世諦中亦離對治。是故離世諦為三。問。若不同其語而直爾說法。是何妨必須同其語耶。又隨根性不同說法。与隨執不同說法。是有何別。第二与第三各別立耶。

100 虫食不明なるも「当」か。

101 智嚴楞伽經註の引用なるも現行本不明
102 恐らくは四論玄義卷一一の四悉檀義の
引用ならんも現行本にては不明。

103 慧影大智度論疏の引用ならんも現行本
不明。

104 淨秀師章とは、安澄等が引用する淨秀
の中論疏であらう。

105 慧遠大乘義章卷二「所言宗者。釈有兩
義。一対法弁宗。法門無量。宗要在斯。
故説為宗。二対教弁宗。教別雖衆。宗
歸顯於世界等四。故名為宗」(大正四
四、五〇九下)。

答。若不先同其語而直爾說法。仏所説言虚妄而不実。所説言不実故。所化之流不
信。是故將欲(55才)化物時。必先須同其語。又二悉旦國者。随物根機之辺名為
人。対破執病之辺名対治也。問。何言不同其語即所説不実耶。又若随物根機時。
為破病耶。又若対破執病時。為随物機耶。答。世界人言瓶衣車乘。仏若不同其世
界人語。言瓶衣車乘者。其世界人即謂仏所言不実而不信受。仏所説若仏同其言瓶
衣等車乘等時。其世界人即謂仏所言実而不(55ウ)虚故即能信受。是故仏須同其
語。又随根機能破病。破病時能随根縁也。問。且就後義。若爾二悉旦応無差別。
何者。随根縁時破病者。為人即対治故。若対治破執病時随根縁者。対治即為人故。
答。為人処雖有対治。而以其対治義撰於第三也。対治処雖為人。而取其為人義撰
於第二也。是故二悉旦□異也。問。悉旦者何言耶。答。此是梵語。此方翻譯不
(38才)同。問。不同何。答。或翻言宗。又言成。又言理。或言法門。或言默。
或言成就究竟。或言事究竟。或言印。或言法印。或言教門。或言時也。問。如是
異説。若有出処以不。答。皆有出処。非是私語。問。若爾言宗者出何処。余亦爾。
答。言宗成理此三者。出宋代智嚴師注楞伽經也。法門者。出均正師章。及大論惠
影師疏。淨秀師章也。默与印成就究竟者。出均正章。法印及(38ウ)時者。出惠
影師大論疏也。教門与事究竟者。出淨秀師章也。問。若爾梵語是一。何如是異翻。
誰是誰非。答。一梵語中合衆多義。諸師随義翻訳。有如是衆多名耳。問。若爾以
何義名宗等耶。答。均正章釈、注楞伽意云。宗者。本義。以此四法為仏。衆經大
意之本故名宗也。成者謂顯。顯四種説法。遠法師章云。対法弁宗。法宗無量。宗
要在此四。故云宗。若対教(39才)弁宗。教雖多。宗歸有此四。故名為宗。言理

106前註95に同じ。
107大智度論卷一（大正二五、五九中）。
108前註96に同じ。

*原本「監」なるも意によりて改む。

109三諦章卷上（大正四五、八一下一八二上）の趣意。

者。理趣也。仏教万差。而理趣但在此四故云理。言法門教門者。是一意。言門者。開通之義。仏教由此四而開通。無擁塞故。云法門教門也。言默者。均正師云。默亦名理^{云々}。若爾默是理。理即理趣。如上釈之。言成就究竟事究竟者。亦是一意。破病顯道之事。成就究竟在此四故。云事究竟等。言印法印者。亦是一意也。（39ウ）言印者。印定之義。以此四印。定於仏教故。云印法印也。言時者。時は決定義。即与印定同也。問。若此衆多翻譯中。有勝劣以不。答。若依衆說者。法門之訳勝也。何者。成論及大経等。皆訳言門故。問。其成論等文何。答。成論云。世界門第一義門^{大論云。世界悉旦。}又大経云。常閑觀察諸法対治門^{大論云対治悉旦。}依此経論文者。法門之訳勝也。問。翻譯悉旦爾矣。（56才）何名世界等耶。答。世者代謝之義。又差別之義。界者性別之義。豎代謝横性別之義名世界也。各々者根性不同之名也。為人者各設之義。根性不同故各設教。名為各々為人也。対者離対之義。治者療治之義。離対衆病而授与薬。病治名対治也。第一者最上莫過之義。義者所以之義也。諸法実相。最大莫過而有深所以故。名第一義也。（56ウ）問。列四悉旦名。若有次第。若無次第。答。必有次第。謂初世界次為人次対治後第一義。問。何故如是列而不相濫。答。此是化儀之次第^{言化儀者。化物之儀則之次第也。}是故初世界乃至最後第一義。問。何故約化儀如是列耶。答。儀者仏欲化物時。先同彼語。是故初世界也。既同彼語故次正須隨根性不同。而為説教故次有為人也。約稟教之徒。利根之人。稟教悟理時。不更（57才）須破病。鈍根之流。稟教既生迷因。玆更破彼病故。次有対治。既破病訖將可示因縁正義故。後有第一義。問。若爾何二諦章文。初世界次対治次為人後第一義耶。答。章意。欲顯以為人会対治相違之義

110 吉藏法華玄論卷四「十二部經八万法藏

皆是隨順俗。故有此言說。若不隨俗則一無言無不言。故有所言皆隨俗說。謂世界悉檀……第三名為對治悉檀。如來所以說各各為人。說八万法藏及塵沙法門。皆為對治衆生煩惱故也」(大正三四、三九一中一下)。

111 吉藏法華義疏卷一〇「今并應機授業。

廣而言之應八万四千病授八万四千藥。略授四悉檀。應以世界門得道為說世界乃至應以第一義門得道而說第一義悉檀。然一一悉檀中有無量門。……第一義悉檀亦有無量。如淨名經。三十余菩薩說入不二法門也」(大正三四、六〇六中)。

故。前置對治後列為人。望義異非是列。四悉旦之次第意。問。若爾以為人會對治相違之意何。答。對治中有多相違。謂或時說三。或時(57ウ)說一。或時說常。或時說無常。如是前後所謂乖違不同。今述為人悉旦而會。云云。說三說一說常說無常等者。隨衆生根性不同故。如是異說不同。此是根性不同。非是佛教有前後相違。是故初述對治後列為人也。問。若言四悉旦必初列世界。最後列第一義者。此四悉旦。若必世界但世界而非為人等。亦為人但為人而非世界等以不。約余亦然。答。此四亦有相通(58才)義。問。何。答。四皆是世界。四皆是為人。四皆是對治。四皆是第一義。是故云四皆相通也。問。若爾四悉旦必無差別耶。又相通之所以何耶。答。四雖相通。而宗途各異。是故四悉旦當異也。言四皆世界者。仏有所說皆是隨世界故。若不隨世界仏教無所是。故說第一義亦隨世界而說故。名世界。所以云四皆世界也。言四皆為人者。仏應以世界門。得度人為說世(58ウ)界門。乃至應以第一義門。得度人為說第一義門。是故云四皆為人也。對治之言。隨世界故名世界。隨人根故名為人。能對執病故名對治。亦說第一義治病故名對治。是故云四皆對治也。第一義亦隨世界說。隨人根而說。為治異故說。是故亦通四也。問。既云相通何云宗途各異耶。又四皆相通者。為是義推。為當有文証。答。雖四俱通。而於三悉旦處。隨世界之(59才)義皆名世界悉旦。於三悉旦處。隨人根之義皆名為人悉旦。於三悉旦處。破病之義皆名對治悉旦。於三悉旦處。顯體之義皆名第一義悉旦。所以云宗途各異也。彼師玄疏皆有文証。不敢義推。問。且就後義。若爾師玄疏文何。答。法花玄第四云。仏有所說者。皆是隨世界故有言說。仏若不隨世界。都無所說^上已。明知四悉旦言皆是世界也。法花玄疏第十云。應(59ウ)機授業。

112 興皇寺法朗の中論玄義の引用。

113 吉藏大品經疏卷一「絶待大是何悉檀所撰。……世界撰者。世智說分有。亦說有世智說無我。亦說無世智說待分。亦說待世智說絶我亦說絶也」(統藏一・三八・一、一二右)。
114 イ本「何者」なし。
115 イ本「智」。
116 吉藏涅槃經疏の引用ならん。

(尾題)

(奥書)

広授八万四千葉。略与四悉旦葉。応以世界得度為說世界。乃至応以第一義得度為說第一義。又山門玄云。仏赴縁說四悉旦教故。四皆為人^々云。明知四悉旦皆為人^々也。又法花玄云。隨順世界故說対治言^々云。法花疏第十二云。第一義悉旦亦無量。如三十余菩薩說不二法門^々云。此說第一義悉旦之不二。対治二病。以知対治亦通四也。大品疏第二云。絶待大亦世界(60才)悉旦。何者仁者世間知者^々云。涅槃第三十五文疏¹¹⁶我亦說絶故^々云。法花疏云。第一義悉旦無量。如三十余菩薩說不二法門^々云。三十余菩薩。随物根機故說不二。是為人^々也。說不二破二病故。是対治。明知第一義亦通四也。(60ウ)

二諦義私記卷上

貞和四年十二月九日於東大寺三面僧坊西室
実相院申出東南院御本 交点了

此者実敏僧都記^々云

三論宗憲朝

(表紙外題)

二諦義私記下

(内題)

1 大乘四論玄義記のことと思われるが、現行本不明。恐らく、散佚した卷一の一の四悉檀義の一文であろう。以下同。

* 原本「恵」とするも改む。

2 智光法華玄論略述五卷のことならん。

3 大智度論卷一「四悉檀中総撰一切十二部經八万四千法藏。皆是実無相違背」(大正二五、五九中)。

4 大乘四論玄義記に多く閑説される。

二諦義私記下卷

問。四悉旦体は何物耶。答。均正章云。有通別二義。若通者。以教境行三為体。

若別者。但教為体。問。言教境等者は何物耶。答。教者十二部經也。境者四双八

隻法也。行者聞思修三慧也。問。四双八隻法者何耶。答。均正章直云。境即八法

為体。法花玄述義第四云。境者四双八隻之法云々。不分明列其名。(1才)有先德

伝云。有作四諦無作四諦名為八法章均。亦名四双八隻法花玄。有先德伝云。分段因

果^一。有余無余涅槃因果^一。變易因果^一。無住涅槃因果^一。是名四双八隻也。

問。若爾此先德伝有何異耶。答。言方不同而其意不異。何者分段因果。即有作苦

集諦。有余無余涅槃因果。是有作滅道諦。變易因果即無作苦集諦。無住涅槃因果

(1ウ)即無作滅道諦故。問。若爾何言通以三法為体。別以教為体耶。答。大論云。

四悉旦撰十二部經八万法藏云々。若爾無有一法而是四不撰故。通以教境行為体也。

別而為言是四悉旦。是仏為緣取説之教門。亦能表不四理^一。是故別但以教為体。問。

以是通別二門判悉旦体者。此是報恩師義。今何用此耶。答。均正章。明四悉旦体

处。述此師義而用之。是故今(2才)亦用之。問。若就別義。四悉旦以教為体者。

何不言十二部悉旦九部悉旦。而但言四悉旦耶。答。均正師云。並得言爾。而今言

四悉旦不言十二部九部者。是教門設而不論耳^上已。問。若就別門以教為体者。前

三悉旦為教者可爾也。第一義悉旦是言忘慮絶之理。何名教耶。答。約教有二種。

*原本「不二」なるもイ本により改む。

5「有」イ本なし。

6吉藏法華玄論卷四（大正三四、三九一
中一下）の趣意引用。

一言於言之教。亦名二教。二言於無言之教。亦名不二教。今第一義名教。（2ウ）此是言於無言之教。亦是不二之教也。問。若言以不二為教者。二教能顯不二理也。不二之教顯何物理耶。若言以不二教顯不二理者。二之不二。不二之二故。二教与不二理是可因緣。而今教与理俱不二者。理与教俱是可自性耶。又以不二教顯不二理者。可以月示月耶。答。以理教帶不二故亦是因緣。理教之不二。理之不二。是則教理与教豈非因緣哉。又為鈍者。以二為教（3オ）而顯不二理。為利者。以不二教還顯不二理。例如小兒因指識月。大老子直見月識月也。

問。大論云。四悉旦總撰十二部經八万法藏。皆是真實。無相違背^上。今疑也。為具四^ナ時撰十二部八万法藏耶。為当一^ナ皆撰十二部等耶。答。一^ナ皆撰十二部八万法藏也。問。若爾以一悉旦撰十二部八万四千法藏已尽。何煩用四耶。答。十二部八万法藏。（3ウ）具有四門。若以世界門。但撰世界十二部八万法藏。而不撰余三門十二部八万法藏。以為人門。但撰為人門十二部八万法藏。而不撰余三門十二部等。由如是義故具立四門耳。問。十二部八万法藏。所具之四門者是何。答。十二部八万法藏。具四門。一隨世界為言門。二隨根性不同門。三對治執病門。四藥病俱淨門。若以世界門。即撰隨世界門之十二部八万法藏也。（4オ）若以為人門。撰隨根性不同門之十二部八万法藏也。若以對治門。撰對治執病門之十二部八万法藏也。以第一義門。撰藥病俱淨門之十二部八万法藏也。問。何以得知如是四門各撰十二部等耶。答。法花玄第四。一乘義云。十二部八万法藏。皆隨世界言。故是世界悉旦也。十二部八万法藏中。三一常無常等並相違。如大經三十余諍論。如是不同者。是如來各^ナ為（4ウ）人悉旦門。又仏説十二部八万法藏。對治衆生煩惱

*原本「免」なるもイ本により改む。

7 中觀論疏卷三本「問第一義悉檀是何等法。答……第一義悉檀非緣非觀非因果。乃至非虛非實。故論云。一切言語道斷心行處滅。但無名相中為衆生故強名相說。隨義目之對三悉檀故名第一義待偏稱中。形虛為實。能免觀智稱之為境。生觀智之果。是故名因」(大正四二、三四下)。

*以下、四悉檀各々についての釈は、二諦章卷上(大正四五、八二上)の部分についてのものである。

8 吉藏法華義疏卷一〇「如世界悉檀有無量世界。如華嚴云十仏国土乃至無量淨穢不同」(大正三四、六〇六中)。

9 「而」イ本なし。

病。故十二部八万法藏是對治悉旦也。上來三門。是為衆生有如是方便。若論正道。未曾有一言說。有八万心行語言。俱寂名第一義^上。明知爾也。問。若爾第一義悉旦既泯十二部八万法藏。而令心行語言俱離。何言第一義悉旦。亦撰十二部八万法藏耶。答。約十二部八万法藏。有能表教。有所表理。第一義悉旦。(5才)十二部八万法藏。之所表理攝也。理不離教故。云第一義悉旦。撰十二部八万法藏耳。問。言第一義悉旦是所表理者。此第一義悉旦。此何物耶。答。第一義悉旦。非境智因果。無名無相。心行語言俱絕。但為衆生於無名相中。以強名相故。亦名境。亦名智。亦名因。亦名果。亦名第一義。亦名中道。問。何故如是名耶。答。能起正觀故名境。即體照了故名智。在纏名(5ウ)因。出纏名果。對三悉旦名第一義。對偏名中道。如是皆是隨緣隨義立名字耳。問。何以得知如是義耶。答。中論余文疏如是言故。

*問。何名世界悉旦耶。答。世者代謝義。界者界別義。衆生所居士。豎代謝。橫界別不同。故名世界也。悉旦者此言宗也。四宗中今是世界宗教。云世界悉旦也。問。何以得知四悉旦中世界。是衆生所栖之土耶。答。法(6才)花広疏第十云。世界悉旦亦有無量。如花嚴十仏世界乃至無量淨土不同^上。以知爾。問。何立此世界悉旦用耶。答。此是化物之由漸。將化物時先同其語。然後方化物故。立世界也。問。若不同其語而直化物。是有何妨。必須同其語耶。答。如來所言皆是同衆生語。故有所說耳。若不同衆生語者。仏即無所說。問。若言如來語皆是同衆生者。如來默亦同衆生以不。(6ウ)答。如來未曾語。未曾默。而有語默者。此是隨衆生故。問。若爾隨何等衆生而默然耶。答。仏在娑婆世界時。隨娑婆衆生而語言也。若在無言

10 大智度論卷一「各各為人悉檀者。觀人心行而為說法。於一事中或聽或不聽。……欲拔彼斷見。是故說難生世間難離難受。是破群那計有我。墮計常中。……以是故不說有受者觸者。……對治悉檀者。……不淨觀思惟。於貪欲病中名為善對治法。……思惟慈心。於瞋恚病中名為善對治法。……因緣觀法於愚痴病中名為善對治法」(大正二五、六〇上—中)の趣意。
*原本になきも意により補う。

世界時。隨無言衆生而默然。問。若爾隨衆生而語時。応利益衆生。隨衆生而默時。約衆生有何益耶。答。娑婆因語言悟道。故隨緣而語時利物。無言世界因默然而悟道。故隨彼而默。亦能利緣也。問。若言仏隨言(7才)無言(7才)二世界故。名世界者。今言世界悉旦者。為是所依世界耶。為是能依世界耶。問。隨世界而言說名能依。仏答。通能所也。何者。仏隨世界語而說世界語故。問。若爾約世界語有二種。一者世間語。謂瓶衣車乘牛馬等也。二者出世間語。謂苦集滅道。生死涅槃。空有。二不二。非二非不二等也。釈迦未出世之前。此三千世界內。具有此二種語以不。答。前語有之後語無之。問。(7ウ)何言爾。答。前語有仏無仏常有之。後語但有仏時有。而無仏時無故。問。若爾釈迦出世時。此界中既無後語。隨何世界語而語二不二等耶。答。隨他仏世界語而為語無妨也。

問。何名各々為人悉旦耶。答。各々者。根性不同義。為人者。各設之義。仏隨根性不同。各設教名各々為人。言悉旦者。此言宗。四宗中是為人宗故云爾。問。(8才)若隨根性不同而為說教時。為破其執病以不。答。能破也。問。若爾與對治有何異耶。答。對治與為人非是前後。隨根性時即破病。破病時即隨根性。雖同一時。而隨根性之義。破執病之義。此二別故。分為二悉旦耳。問。檢大論文。釈為人云。於一事或聽或不聽。為斷見人。說有因果。故破無見。為常見人。(説)¹⁰無因果。破有見。釈對治云。為貪説不淨。為瞋(8ウ)説慈悲。為痴説緣縁云々。今檢論意。以病為藥以藥為病。藥病互為而破病名為人。病但病而非藥。藥但藥而非病。藥病各別破病名對治。今何言隨根性義名為人等耶。答。論意不然。若言藥病互為而治病名為人。藥病各別而治病名對治者。藥病各別治病。豈非隨根性耶。

11 吉藏法華義疏卷一〇「今并應機授藥。廣而言之應八万四千病授八万四千藥。略授四悉檀。應以世界門得道為說世界。乃至應以第一義門得道而說第一義悉檀」(大正三四、六〇六中)。法華玄論卷四に相当文なし。

12 同法華義疏卷一〇「対治中亦有無量対治。謂有対治門。増治門。転治門。総治門」(大正三四、六〇六中)。

若許爾者。与為人何別耶。論文釈為人処。雖挙対治。而(9才)意取随根性不同義耳。問。若言為人処。雖挙対治。而意取随根性不同義者。若爾四悉旦皆応為人。何者仏為縁説四悉旦教故。答。爾也。於為人中。開前一後二耳。是故法花玄第四云。随根縁広授八万法蔵。略授四悉旦。以世界門應得度。為説世界。乃至以第一義門應得度。為説第一義^{云々}。問。若爾但応有為人悉旦。何故煩立三耶。答。於為人(9ウ)中義門不同故。第二与通余三受別名耳。

問。何名対治悉旦耶。答。対者対敵也。治者療治也。対敵於衆病。以藥療治故。名対治也。悉旦此云宗。四宗中今此対治宗故。云対治悉旦。問。以何藥療治何病耶。答。藥病衆多。而不出四種。問。四種何。答。法花広疏第十云。一対治。二増治。三転治^{亦名□治}。四総治。問。何名対治等耶。答。言対治者。以不浄観治(10才)貪病。以慈悲治瞋病。以因縁治痴病。例如以冷藥治熱病。以熱藥治冷病。言増治者。貪増^{ニハメテ}其貪而治貪。瞋者増^{ニハ}其瞋而治瞋。例如多酒人増^{ニメテ}其酒。令断酒也。言転治者。為貪者説慈悲観。云一切衆生皆是我父母眷属等。可慈愛何反於彼起染愛心。於是時彼貪欲即止。瞋者説不浄観。云一切衆生皆不浄。設方便可捨離。何横於(10ウ)彼生瞋心耶。於是彼瞋心即止。如是等也。言総治者。以一藥而総治多病。総以多藥而治一病。故云総治也。問。且置初就後。以貪増貪此是増病。何名治病耶。又以一藥而総治多病等之意何。答。貪者増其貪。貪極時即発厭心。厭心起時即其貪止。通於瞋等亦然。是故能治病也。以一無常観藥。能治貪瞋痴等多病。謂諸法無常何可(11才)貪。諸法無常何可瞋。諸法無常何可痴。如是説時彼貪等即止。言以多藥治一病者。諸法無常苦空無我不浄。何可貪耶。如是説時貪病

13 大智度論卷一「第一義悉檀者。一切法性一切論議語言。一切是法非法。一一可分別破散。諸仏辟支仏阿羅漢所行真実法。不可破不可散」(大正二五、六〇下)。

* 原本「破」なるも意により改む。

即止。於瞋痴等亦然。

問。何名第一義悉旦耶。答。第一者最上莫過義。義者所以也。実相理最上莫過。

有深所以故。名第一義也。悉旦此云宗。四宗中是第一義宗故。云第一義悉旦。問。

是第一義悉旦。為是空為(11ウ)是有為是非空有耶。答。至談第一義理。非空非

有。心行語言俱絶。若於縁為談。亦是空亦是非空有。亦是心言俱絶。問。何以得

知第一義亦空亦非空有等耶。答。大論云。第一義者諸仏二乘所行真実法。不可破

不可壞^云。若爾於小聖是空也。於大聖是非空有。心行言語俱絶也。問。若言大

小聖所行名第一義者。亦得言凡夫所行名三悉旦以不。答。名爾無(12才)妨。問。

若爾凡夫所行三悉旦。於聖即是第一義悉旦以不。答云。爾也。問。若爾亦得言第

一義悉旦。於凡即是三悉旦耶。答。爾也。如言一切世諦若於如来即是第一義諦。

一切第一義諦若於凡夫即是世諦也。問。論云。三悉旦可破可壞。第一義悉旦不可

破不可壞^云。既可破不可破別。何得言三即第一義第一義即三耶。答。不可破壞法。

於凡成可破可壞。可破可(12ウ)壞法。於仏成不可破不可壞。但於迷悟成可破不

可破。諸法未曾破不破。問。若言三悉旦可破可壞。第一義不可破不可壞者。以四

悉旦亦得為因縁二諦以不。答。爾也。三悉旦是世諦。第一義悉旦是第一義諦。問。

若爾三悉旦既是因縁世諦。何名可破可壞耶。答。以世諦為教。以真諦為理。依教

悟理。教是非究竟法。故名可破可壞。非謂破折世諦因縁法。(13才)故名可破可

壞也。問。立四悉旦之所以何。答。凡有二意。問。何。答。一為撰一代聖教。二

為破外道四邪。問。其意何。答。一代聖教万差。不出四悉旦。是故以四悉旦撰仏

教。言破外道四邪者。釈迦未曾出世時。外立四悉旦。為破外四故立今四悉旦。問。

何言一代聖教不出四悉旦。又外道四悉旦何耶。答。仏從得道夜至涅槃夜。二夜中間所說大小乘經。莫出十二部八（13ウ）万四千法藏。今四悉旦亦撰十二部八万四千法藏。是故云四悉旦撰一代仏教也。言外道四悉旦者。一平等悉旦。二不平平等悉旦。三依止悉旦。四自証悉旦。問。何以得知四悉旦撰十二部八万法藏耶。又何名平等悉旦等。答。大論云。四悉旦撰十二部八万法藏。皆實不違背^上。以知爾也。僧佉衛世勒沙婆三外道。同立有神我。名平等悉旦也。僧佉立二十五諦。（14才）衛世立六諦。勒沙婆立十六諦。三外道所立不等故。名不平等悉旦。又云。一切衆生同有六道差別貴賤不同。故名不平等悉旦。各依止自所立義。而行望得解脫故名依止悉旦。又云。衛世云求那陀羅。如万物依止大地。故名依止悉旦。以出入息觀胸等。得知有神我者。名自証悉旦。問。若言四悉旦撰十二部經八万法藏者。為是一々悉旦撰十二部等耶。為是具四方撰十二部等耶。又立四悉旦破外道（14ウ）四邪何耶。答。一々撰十二部八万法藏。且如上問答也。立四悉旦破外道。凡有二義。問。二義何。答。一云立世界破平等。立為人破不平等。立對治破外後二。立第一義示因緣正義也。一云總破外四。未必一々相對破之。問。且就初義。何言立世界破平等悉旦等耶。又約後義。既言未必一々相對破。何須立四耶。答。三外道云。有神我是常住亦真實。今立世界。（15才）破云。世界故有假。我是無常是假有。何處有常住。亦真實我耶。又三外道云。道理有二十五諦及六諦等法。今立為人。破云。諸法但隨衆生機緣故有。既隨緣有故是因緣假名法。何處有道理二十五諦等法耶。又立對治破後二云。汝所立既是虛妄法。何依此法而得解脫耶。既無真實常住我。何以出入息等得証有神我耶。破外道四邪。然後方示（15ウ）第一義之因緣正義也。彼不一々相對破。而對彼邪四而立今正四時。彼邪四自然所破耳。

15 二諦章卷下「大師約四悉壇明四假義。

四假者。因緣假。對緣假。就緣假。隨緣假」(大正四五、一〇六上)。三論玄義檢幽集卷七「四論玄第十一。四悉檀義云。問三論明師立四假義經論意。……又三論師四悉檀與四假結合。彼云。世界悉檀即是就緣假。各各為人悉檀即是隨緣假。對治悉檀即是對緣假。第一義悉檀即是因緣假。通稱假者用法雲師語。不自為義也」(大正七〇、四八一—四八二上)。

問。以興皇師四假。相配四悉旦何。答。就緣假是世界悉旦。隨緣假是為人悉旦。對緣假是對治悉旦。因緣假是第一義悉旦。問。何名就緣假等。答。就者同也。將化前緣時。必先同其前緣故。名就緣假也。隨緣假者。既同前緣故。次正欲化彼。是故隨彼緣根機。而為(16才)說有說空說非空非有等。是名隨緣假也。於緣若稟教得悟即不更須破之。執教迷理故須破彼病。故名對緣假也。既破執病訖即示仏因緣正義。故名因緣假也。問。就初假。言同前緣者。何等緣耶。答。世間人云瓶衣車乘等。能化之聖。若欲化物時。即先同彼緣亦言瓶衣車乘等。是名同緣也。問。若爾仏直爾應為說法。何必須同前緣(16ウ)語耶。答。聖人之說法。必在物信語。若不同物語而直爾說法時。所說之言虛而不實。所說既虛故所化之流不信受。不信受故於物無益。是故必須同緣語也。問。何言不同緣語者語虛不實耶。答。世間人云瓶衣車乘。若仏不同世人而言瓶衣車乘者。仏語與世人語異故。世人即謂仏語是虛妄不實。若同世人語而言瓶衣車乘時。世人即謂(17才)仏語與吾語同故。所言是實而不虛。即於仏所說教。生信敬心。是故必須同緣語也。問。若爾翻物應治物病。例如水能滅火。若既同物是即增病。何名破病之教耶。例如以火加火時。弥增炎而無所滅也。答。化物之儀。必初同而後翻之。若不初同者。語成虛妄。若不後翻者。於緣無益。既後翻之是故無增病之過。問。若爾後翻之体何耶。答。(17ウ)初同物語云瓶衣車乘。後翻之云瓶衣等法畢竟空也。問。若爾後翻時。若直爾說瓶衣等畢竟空。為當說於汝有瓶衣等。於聖是畢竟空耶。答。隨前緣所宜而為說也。或有緣為說瓶衣等畢竟空。或有緣為說於汝是有於聖是空也。問。何故如是言耶。答。或有緣聞直說畢竟空而信悟。或有緣不信云。既有瓶衣車乘等法。何得言畢竟

大乘玄論卷一「常途所明凡有三種假名
一者因成假。以四微成柱。五陰成人。
故言因成。二者相統假。前念自滅統成
後念。兩念接連。故言相統假。三者相
待假。如君臣父子大小。名字不定。皆
相隨待故言相待假」(大正四五、一八
中)。

空。而不(18才)生信。是故說云於汝有瓶衣等於聖是空時。即生信必而悟性空道理。問。興皇師立四假之所以何由。答。有二意。問。何。答。一為釈仏緣故立四假。二為對破他四假故立四假也。問。二意何。答。仏從得道夜至涅槃夜。其二夜中間所說大小乘經。雖万差而統其大要不出四假。所以立四假釈仏經。何又旧所明四假不正。為破此四假故立今四假。同立四假釈大小乘經。問。又旧(18ウ)所立四假何。答。二夜中間所說十二部八万法藏中。凡有四門。一者隨世界衆生。同其緣語而為語義。為釈此故立就緣假。二者十二部八万法藏中。隨根性不同。而或說有或說空或說二或說不二。為釈此故立隨緣假。三者十二部八万法藏中。對衆生執病。或說空破有病。或說有破空病。或說不二破二病。或說二破不二病。為釈此故立對緣假也。十二部八万法藏中。又(19才)有因緣正義。為釈此故立因緣假。又開善莊嚴立三假。云因成假。相統假。相待假。光宅師。云前三是。第四因生假。以為四假也。問。且就破旧四假。何名因成假等。答。開善等云。五陰成人。四微成柱。名因成也。前念滅而後念生。兩念接連不絕等。名相統假也。長短方円等相待。名相待假也。光宅云。一刹那中七種実法。五塵及心并無作名七不為異因成故。不因成假。亦不接(19ウ)連故。非相統假。亦不可待奪故。非相待假。一刹那七実法。既三假所不攝。此既為昔因所生故。名因生假。三假所不攝故。立之為第四。故有四假也。問。興皇師破意何。答。興皇破光宅因生假云。汝宗云世諦但有体有用有名。因成世諦体。相統是世諦用。相。若汝言因生假。世諦体用名三假所不攝者。即出世諦外。待是世諦名。見開善義記也。若言因生假不出世諦者。何得言因生假。世諦体用名三所(20才)不攝耶。是故汝三假外不立四假也。問。若言興皇師立四假破他四假者。一、相對、破以不。答。

*以下は二諦章卷上「今次明依二諦就二諦門說法。……就二諦門說法者。大有三意。一者說世諦說第一義諦。令衆生悟第一義諦。二者說二諦令離有無二見。三者說有無令悟非有非無。說二悟不二也」(大正四五、八二上—中)等についての釈明。

*原本「着」とするも改む。以下、*付きの「著」は同じ。

17 大般涅槃經(北本) 卷一七「諸仏世尊為第一義故說於世諦。亦令衆生得第一義諦。若使衆生不得如是第一義者。諸仏終不言說世諦」(大正一二、四六五中)。

18 大品般若經卷二五「舍利弗。菩薩摩訶薩住二諦中。為衆生說法世諦第一義諦」(大正八、四〇五上)。

19 大智度論卷九一「為愛著衆生故說空。為取相著空衆生故說有」(大正二五、七〇三中)。

20 大方廣弘華嚴經卷五「一切有無法。了達非有無。如是正觀察。能見真実仏」(大正九、四二二下)。

21 中論卷四觀四諦品「若不依俗諦。不得

不一相對。但對彼四假不正。而立正四假耳。問。若爾立正四假破邪四假者。興皇師所立四假。依何經論文立耶。答。光宅等所立四假。全無所依。為破旧無所依而所立四假義不成故。假成立四假。旧四假既責。今四假亦不留。又大論所明四悉旦。即是四假本文。問。依四悉旦立(20ウ)四假何。答。依世界立就緣假。依為人立隨緣假。依對治立對緣假。依第一義立因緣假。

*問。仏依二諦說法之所以何為。答。仏依二諦而說法。凡有三意。問。何。答。一令捨有悟空故。二令離有無二見故。三令悟非有非無故。仏說法雖多。而不出此三種意也。問。何言捨有令悟空等耶。答。仏說二諦者。令所化徒捨有入空。改凡成聖。是故云捨有悟空也。仏說二諦者。令著(21才)有人捨有見。令著空人捨空見。故云令離二見也。仏說二諦者。令所化徒由因緣有無之二教。而悟入非有無不二理。故云令悟非有無也。問。何以得知仏依二諦說法。有此三意耶。答。大經云。欲令衆生深識第一義諦。故說世諦。假使衆生不悟第一義。仏不說世諦此初義証。又大品云。菩薩住二諦中。為衆生說法。大論釈經意云。為著有見衆生故。說第一義諦。令捨有見。(21ウ)為著無見衆生故。說世諦令捨無見此第二義証。又花嚴云。一切有無法了達非有無此第三義証。以此等文得知爾証。問。且就初意。何仏說二諦。令捨俗有悟真空耶。答。仏說得失二諦。言凡顛倒謂有為俗。聖真知顛倒性空為真。俗是失真是得。如是說時。所化之流。捨失從得。改凡成聖也。問。何必說得失二諦。令捨俗悟真耶。答。中論云。若不得第一義。即不得涅槃也。若不捨俗(22才)悟真時。即不得涅槃。今令所化徒得涅槃果。故開得失二諦。令捨俗悟真也。問。何悟真諦時得涅槃耶。答。証真諦性空理時。性空智起。性空智起故。衆累咸淨。衆累咸淨處。名為

第一義。不得第一義。則不得涅槃」
(大正三〇、三三上)。

22 中觀論疏卷一〇本「今明。以見第一義
生波若。滅諸煩惱故得有余涅槃。滅報
身得無余涅槃。問涅槃與第一義何異。
答不敢信人慢語。涅槃品云。亦名如法
性實際涅槃。則知涅槃是第一義異名耳。
但对世故名第一義。对生死故名涅槃
也」(大正四一、一五一中)。

23 大般涅槃經(北本)卷一七梵行品「迦
葉復言世尊。第一義諦亦名為道。亦名
菩提亦名涅槃」(大正二二、四六五下)。

24 中論卷四觀涅槃品「從因緣品來。分別
推求諸法。有亦無。無亦無。……是名
諸法實相。亦名如法性實際涅槃」(大
正三〇、三六中)。

* 原本「性」とするも右に依り改む。
25 二諦章卷上「就二諦門說法者。大有三
意。一者說世諦說第一義諦。令衆生悟
第一義諦。二者說二諦令離有無二見。
三者說有無令悟非有非無。說二悟不二
也」(大正四五、八二中)。

26 同「第二諦、並是凡諦。為著有衆生
說空。為著空說有。借有破無。借無破
有。此之有無並是凡夫諦也」(同、八
二下)。

27 提婆百論二卷を指す。就中卷上破一品
と破異品(大正三〇、一七三以下)等。

涅槃。故云爾。問。若言依第一義諦理生般若。般若能滅煩惱故得涅槃者。涅槃與

第一義諦有何異耶。答。中論四諦品疏云。涅槃品云。亦名如法性實際涅槃。即知
涅槃是第一(22ウ)義異名耳。但对世名第一義。对生死故名涅槃^上。又大經第十
七卷梵行品云。第一義諦亦名道亦名菩提亦名涅槃也。
吉藏涅槃疏第十三卷云。第一義與
涅槃。隨義作異名。其體無二。

問。若言第一義與涅槃。是一體異名者。何故中論四諦品疏云。以見第一義諦生般
若。般若能滅斷煩惱時得涅槃^上耶。既言依第一義諦生般若。般若能斷滅煩惱時
得涅槃。何言第一義與涅槃。是一體異名耶。答。今(23才)言第一義諦與涅槃。

一體異名之涅槃。是非彼有余無余二涅槃也。此是體涅槃。即真如之體性名涅槃。

亦名第一義。如涅槃品云。亦名如法性實際涅槃^{*}_上。有余無余是用涅槃。不可以用
難體也。問。章云。依二諦說法。凡有三意^{云々}。其第二意云。說二諦令離二見。

故依二諦說法。其意何。答。說有離有見。說空令離空見故云爾。問。若爾何說得
二諦。破有無二(23ウ)見耶。為當說失二諦。破有無二見耶。答。說皆失二諦破

有無二見。問。何以得知說皆失二諦耶。答。章積第二節能破二諦云。借有破無。
借無破有。此有無並是凡夫諦^上。以知爾。問。既是迷失之有無。何能破有無二見

耶。答。迷失之有無。而能破二見。例如提婆借僧佉一。破勝論異。借勝論異破僧
佉一也。問。若爾是皆失之教。為能表理耶。為當不表理耶。答。約一往義。(24

才)為言俱令離二見不表理。若約再往義。亦能表理。問。二義意何。答。初一往
義意云。既言皆失。何得表理耶。若言皆失二諦。而能表理者。謂情有無亦必能表

理。故皆失二諦。不能表理也。若再往義意云。仏之所說。無不顯道。若失若得皆
能表理。故皆失之教。亦能表理。問。且就再往義。既言皆失何表理耶。答。皆失

28 仏説像法決疑經「善男子。諸仏説法常依二諦。説二諦法時。不違第一義諦。旨近以標遠。立像表玄」(統藏二・乙二三・四、三九三左下―三九四右上)。右の「旨」「玄」は誤りならん。

29 二諦章卷上「次説二悟不二。此二諦並得。何者。因二悟不二。二即是理教。不二即是教理。……第三二諦。二悟不二板中義。此二諦並聖」(大正四五、八二下)。

之教。能表皆不失之道。亦得亦失之教。能表亦(24ウ)不得亦不失之道。故云皆能表理。問。若爾皆失之教表理者。若是義推耶。為当有文証耶。答。像法決疑經云。如來所説立像表意指近表遠^上。言指近表遠者。如仏随世間人語。而説瓶衣等是也。明知皆失亦得亦失等教。皆能表理。問。若爾与因縁有無教。有何別耶。答。因縁有無是皆得之教。此皆得之教。能表皆不得之理。皆失之教。能表皆不失之理。亦得亦失之教。能表亦不得亦不失之理。(25オ)所表理未曾得失亦得亦失非得非失。而对能表教仮名非得非失耳。問。若爾何章文処云。皆失二諦為失。不表理等^{云々}耶。答。皆失之二諦有二種。一者縁両情之二諦。二者仏随縁二諦。若縁両情之皆失。一向不表理。若仏随縁之皆失。有表不表二義。若約一往不表理。若約再往義亦能表理。章処云。約両縁皆失二諦為言。問。仏依二諦説法。(25ウ)有三意中之第三意何耶。答。仏説二諦者。令所化徒悟非有無理故也。問。若爾仏所説之有無。為是因縁有無。為是両情之有無耶。答。三節中第二節有無。是両縁有無。今是第三節有無。是因縁有無也。問。何以得知第三節有無是因縁耶。答。章釈²⁹第三節能破二諦云。此二諦並得。何者因二悟不二。二是理教。不二是教理。乃至此二諦並是聖二諦^上。以知因縁有無也。(26オ)問。若爾以此因縁有無。令悟非有無理之体何。答。有是無有。無是有無。無有非有。有無非無。是故依此有無。而能悟非有無理也。問。若云因縁有無故。能顯非有無理者。此二諦亦得言凡有為俗。聖空為真以不。答。不言爾也。問。何故不言爾耶。答。既云因縁有無。是故不得言凡有為俗。聖空為真也。問。若爾此第三節。取誰有無為二諦耶。答。取仏權智所照之因(26ウ)縁有無為二諦。問。若爾仏權智為照凡有是俗聖空是真耶。為当

*以下、二諦章卷上「問何故就二諦說法。說二諦有何利益耶」(大正四五、八二下)等の部分についての釈明。

30 中論卷四觀四諦品第九偈(大正三〇、三二下)。

*原本「仏仏」とするも改む。

31 二諦章卷上「問何人失二諦耶。解云。大而為言。有兩種人失二諦。一者不學二諦失二諦。二者學二諦失二諦。凡失二諦不出此二種也……」(大正四五、八三中)。

不照縁之有無。而照道理有無。道理有為俗。道理無為真耶。答。亦照於凡有為俗。於聖空為真也。不照道理而有無二諦也。問。若爾可謂此第三節亦以凡有為俗。以聖空為真。何不言爾耶。答。所依之有無。實是凡聖之有無也。而今但取仏權智。照凡有是無有。聖無是有無。之所(27才)照之有無為二諦。不取所依之凡聖有無也。問。若爾第二節有無。亦応名因縁有無。仏權智所照故。答。不例也。所望別故。問。所望異之義何。答。仏照凡夫有是失。小聖空亦是失。而借凡夫有為俗。借聖失空為真。是故第二節有無。皆是失也。仏照於凡有是不有。於聖空是不空。取此權智所照不有。不空。為第三節二諦。是故雖同仏智所照。(27ウ)而所望義別也。

*中論四諦品云。若人不能知分別於二諦。即於深仏法不知真實義上。此偈意何。答。此偈明外人不識二諦。故失二諦也。問。若爾外人不知二諦。何故名為人不能知等耶。答。外人不能知分別大小乘有所得無所得二諦。即於甚深仏法中。不知二諦真實義故。故云爾也。問。若爾彼論文云若人者。是何等人耶。又不知分別二諦者。不知何等(28才)分別二諦。又言真實義者。何物名真實義耶。答。云若人者。内外大小乘。不識二諦而失二諦之人是也。云不知分別二諦者。内外大小乘人。不能如實分別。此是毘曇理事二諦。終不可學此二諦。此是成実析法空二諦。終不可學此二諦。此是有所得大乘有礙二諦。終不可學此二諦。此是諸仏菩薩無所得大乘無礙二諦。此二諦可學。故云若人不能知(28ウ)分別於二諦也。言真實義者。二諦也。二諦是於仏法中真實之義。問。且就能迷人。言内外大小乘不識二諦。而失二諦之人者。的為言之此誰耶。答。不知二諦而失二諦。雖有内外大小不同。而総

*以下、右の文の第一不学二諦失二諦人について釈明す。

32 百論卷上捨罪福品第一（大正三〇、一六八上以下、及び破情品第五と破塵品第六をいう）。

33 同卷下破常品第九「外曰。有涅槃法常無煩惱涅槃不異故」（大正三〇、一八〇下）。

34 同卷下破空品第一〇「外曰。破不然。自空故修妬路。諸法自性空。無有作者。以無作故。不応有破」（同、一八一下）。

35 二諦章卷上「如百論借一以破異。借異以破一。中論亦爾也。此之二種各示一勢。前申破後迴破……後迴破者。借有破無。借無破有。此有無並是衆生有無皆須破洗。一無所留。借無破有。有去無亦除。故是迴破」（大正四五、八三上—中）。

為言時不出二種。問。二種人者何耶。答。一者不学二諦失二諦人此外。二者学二

諦失二諦之人此內道。問。不学二諦失二諦人者。是誰耶。約学二諦人亦爾。答。

大小乘

（29才）言不学二諦失二諦者。是僧法衛世等外道也。学二諦失二諦者。是小乘薩

衛等。大乘成論等也。問。且就外道。何言僧法等不学二諦失二諦耶。答。僧法等

外道。本不学仏法二諦。故不知二諦。不知二諦故失二諦也。問。何云外道不学二

諦故不知二諦耶。答。外道不学仏教。故不知諸法性空。不知諸法性空故。不得真

諦。亦謬執邪見空。不知諸法（29ウ）於顛倒因縁是有。故不得俗諦也。問。檢百

論外道計。諸外道立有罪福因果。亦有六情六塵。又破常品。立有常住涅槃也。罪

福等是生死法。常住涅槃是涅槃法。既立有生死涅槃。豈是非世諦耶。又破空品。

外道立義云。諸法自性空故無作。無作者故不可有破。既云諸法自性空。豈非真諦

耶。今何言外道不得二諦耶。答。彼外道所立之有。是性実之有。彼所（30才）立

之空。是邪無之空。此皆二諦之所離空有。故不名二諦。不名二諦故。名為不得二

諦也。問。何以得知彼外道所有無。皆是二諦之所離耶。答。論主從捨罪福至破常。

破彼性実之有。破空品破彼邪無之空。然後始示仏法因縁二諦。明知外道所計空有。

皆是性実空有。即是二諦之所離也。問。何故外道所計空有。名性実耶。答。仏法

正義云。罪福等諸法。從衆（30ウ）縁而生。如幻如化非実有。名俗諦。不壞因縁

罪福等法。而罪福等法宛然空。名真諦也。外道謂罪福等諸法。從微塵世性等生。

而是実有。故名為性実有也。又云罪福等一切法畢竟空。如兔角龜毛。而撥無世諦

諸法。故名為性実空也。問。百論破不学二諦之外道執。為是迴破耶。為是申破耶。

答。可云迴破也。問。何故迴破而不申破耶。答。論主借僧法一破（31才）衛世異。

36 中觀論疏卷一〇本「此論破有二門。一迴破門。二破邪即申正門。申正門中亦有二門。一迴申門。二申正即破邪門」(大正四二、一五六上)。

37 百論卷下「內曰。隨俗語放無過修妬路諸仏說法。常依俗諦第一義諦。是一皆實。非妄語也」(大正三〇、一八一下)。

38 僧肇百論序「言而無當。破而無執。儼然靡撓。而事不失真。蕭焉無寄。而理自玄會。返本之道。著乎茲矣」(大正三〇、一六七下—一六八上)。

39 前註37及びその後文に「外曰。俗諦無不實故。俗諦若實。則入第一義諦。若不實。何以言諦。內曰。不然。相待故。如大小修妬路。俗諦於世人為實。於聖人為不實。譬如一棕」(大正三〇、一八二上)とある。

借衛世異破僧佉一。此一異皆是外道一異。故皆破洗。無一所留。空有亦然。借有破空借空破有。此空有皆是外道空有。悉破洗無一所存。故迴破也。問。何故破而無所存。名為迴破耶。答。凡論破申各有二門。言破二門者。一迴破門。二帶申破門。言申二門者。一迴申門。二帶破申門。今但約迴破門為言。故云破而無所存也。問。破申二門意何。答。直破邪迷(31ウ)而不申正義。名迴破。申正義而破邪執。名帶申破也。直申正義而不破邪迷。名迴申也。破邪執而申正義。名帶破申。見中論涅槃品疏文。問。若爾提婆破外道時。但破其邪迷。而不申仏法正義耶。答。亦申仏法正義二諦也。即破空品末。破外道邪迷竟。示仏因緣二諦是也。問。若爾可云帶破申。何云迴破耶。答。百論宗多分迴破。小分亦有帶申。今多分為言故言迴破也。問。多(32才)分迴破何以得知耶。答。從捨罪福至破空品。但洗彼邪迷。而更無所申故。問。若爾百論釈仏教応不尽。何者。但邪執而不顯正道故。答。破洗一切邪迷。而言無所住。心無所得。無病不破。無道不顯。故肇法師序論旨曰。言而無當。破而無執。儼然無撓。事不失真。蕭焉無寄。理自玄會。反本之道。茲著矣。問。既破而無所申。何得顯道耶。答。言道者。不住無(32ウ)得之異名。上窮涅槃。下齊生死。悉破洗而心無所寄。言無所住。是即正道。何更待申明耶。問。若爾何得言破病而顯道耶。答。根性不同受悟非一。是故設教之方亦異。或有緣直破洗邪執。而無所依寄時即悟正道。為此緣故但破而不申。或有緣破邪迷。而猶未悟道。後申明道理時始得悟。為此緣故破而申也。問。百論破外道不學二諦(33才)失二諦之迷。為具令悟二諦。為當但令悟俗諦。答。具令悟二諦。問。若爾違論文。何者論文但云。令悟俗諦故。答。何得知論主但說俗諦。令悟俗諦耶。問。檢論文。外道

*原本「俗俗」とするも改む。

難論主云。汝若說諸法性空者。不応說善惡法。教化衆生。論主答曰。隨俗語故無過。乃至以大小相待譬。広說俗諦之諦非諦義。明知論主但說俗諦令(33ウ)悟俗諦。答。不然。彼は說俗諦之文也。論主上破外道性有性無。而說非有非無者。此為外道說非有非無中道。令悟真諦。次言隨俗說有無故無過者。此是為外道說因緣有無。令悟世俗諦也。問。若言具令悟二諦者。約二諦有開合二諦。今令悟何二諦耶。答。可謂令悟合門二諦。問。何故云爾。答。論主上說人法非有非空故離言說。外人難云。無說法大經所無。(34才)何言非空非有離言說耶。論主即外道經之說無說法之旨。令信前所說非空非有理。此是合門真諦也。外道雖信悟非有非無真諦理。而亦未悟俗諦名義。是故難論主云。俗諦応無。不実故。由此論主広說有無俗諦之諦非諦義。而令信俗諦道理。此是合門俗諦。問。若言以非有無為真。以有無為俗。故是合門二諦者。約此合門二諦。有得二諦有(34ウ)失二諦有亦得亦失二諦。今論主令悟外道之合門。是何二諦耶。答。皆得二諦也。問。何故云爾。答。論主示因緣二諦。令悟之因緣二諦。是皆得故云爾。問。此亦有疑也。何以得知論主令外道悟因緣二諦耶。答。外道先時執性實有無。論主從初捨罪福至破常。破彼性實人法有執。破空品。破彼性實人法二空執。破洗定性有無二執訖。故示因緣有無之有無而非有無。非(35才)有無而有無之道理。故是因緣二諦也。問。若云示皆失二諦令捨有無二見。亦云得失二諦令捨失從得。是有何妨。必云示因緣二諦耶。答。論主示皆失二諦及得失二諦。皆不便。何者。外道本不學二諦。故不執定性二諦。是故說皆失二諦。而不能令離定性二諦之二見。亦為說得失二諦。而不能令捨外道失俗諦從今得真諦也。外道直執神我實有。神我之所云(35ウ)用諸法實有。

*原本「着」とするも改む。

40 二諦章卷中「解云。百論明相待義。論文云。相待故如大小。言相待如大小者。如一椽望菰為小。望棗則為大。椽亦大亦小。俗亦爾。望凡為諦。望聖則非諦。俗亦諦亦非諦也。……將椽積俗既然。將椽積真亦爾」(大正四五、九八中)とある。

論主破此外道實有人法二執時。外道還著人法二空見。論主亦破彼人法二空執。而次示因緣二諦。而令悟入仏法。因緣二諦故。不得說皆失及得失二諦也。問。論主為外道說二諦時。外道難論主俗諦云。俗諦無。不實故。彼意何。答。論主說二諦時。外人懸知俗諦名義相違。是故難論主云。俗諦應無。何者不實故。問。難之意何。答。外人難意。若(36才)言真諦時。名義府順故無疑也。何者。真諦有三実義故。真是應諦故。若言俗諦時。名義相違。何者。俗是有三不実義故非諦。若名俗何名諦。若名諦何名俗耶。是故難云。俗諦應無。是不実故也。問。若爾彼真諦之三実義。及俗諦之三不実義者。是何耶。答。言真三実者。一境実。謂実相空理是実故。二解実。謂聖如実觀悟性空故。三名実。謂(36ウ)既名真。真是実義故。言俗三不実者。一境不実。謂凡有之境。非是実境故。二解不実。謂凡知有之解。是顛倒而非実解故。三名不実。謂既名俗。俗是不実之名故。問。論主所明俗諦。既有此難。論主何通此難耶。答。論主通云。相待故。如大小。是故所難無用。問。論主通意何。答。俗待於凡聖兩緣故。有諦非諦義。例如椽形菰棗有大小。是故汝俗諦應無是不実(37才)故之難無用也。問。通難之意未分明。何以大小相待譬。而顯俗有諦非諦。以通外人難耶。答。外人本難意。俗應非諦是不実故。今論主通此難云俗通諦非諦。若望凡是諦。若形聖是非諦。如一椽望棗是大。形菰是小。既俗望凡是諦。何汝難我。而得言俗應非諦是不実故耶。問。若爾以大小相待譬。為但顯俗之諦非諦耶。為當後顯真之諦非諦義耶。(37ウ)答。外人但難俗諦。不難真諦。是故論主拳大小相待譬。但答俗之諦非諦義。不答真諦亦有諦非諦義也。問。若爾何二諦章云。如以椽譬俗積諦非諦義。亦以椽譬真以應積諦非諦義耶。答。有

41 前註37及び39に同じ。

42 大般涅槃經（北本）卷三六「善男子。我往一時在耆闍崛山。与弥勒菩薩共論世諦。舍利弗等五百声聞於是事中都不識知。何況出世第一義諦」（大正一二、五七四下）。

43 大品般若經卷二四「仏告須菩提。於汝意云何。凡夫人為知是世諦是第一義諦不。若知是凡夫人應是須陀洹果乃至阿耨多羅三藐三菩提」（大正八、三九七中）。

44 大般涅槃經（北本）卷二三「善男子。若隨言說則有二種。一者世法。二者出世法。善男子。如出世人之所知者名第一義諦。世人知者名為世諦」（大正一二、四四三上）。

45 中論卷四觀四諦品「世俗諦者、一切法性空。而世間顛倒故生虛妄法。於世間是實」（大正三〇、三二下）、及び百論は前註39參照。

46 大智度論卷一（大正二五、六四上）所引「天問經」の趣意。

47 大般涅槃經卷下之「問大品云。凡夫不知世諦。若知則是須陀洹。今云何言凡夫有俗諦。答今文就二於論之。……聖人達有無所有即知無所有。故聖人知世諦也」（大正四二、三〇九上中）。

49 吉藏大般涅槃經疏ならん。

通別二義。若約別。但顯俗諦之諦非諦義。不得言真亦有諦非諦。若約通門。約二諦亦有諦非諦也。問。通門義意何。答。俗於凡是諦。望聖是非諦也。真亦望聖（38才）是諦。形凡即非諦。是故真亦有諦非諦義。問。百論破外道性有性無所。令悟之二諦。為是教諦。為是於諦。答。教諦。問。何云爾。答。論主為外人。說非有非無而有無。有無而非有非無之因緣二諦。令悟故。問。若爾彼論釈俗之諦非諦處云。俗於凡是實。於聖是不實。又云。諸仏說法常依二諦。此二皆實不虛妄^{上巳}。此亦教諦耶。答。此是所依於諦。論主依此二諦。為外道（38ウ）說二諦。所依是於諦。能依是教諦。問。若言依二諦為外道說二諦者。是能依之教諦。為但菩薩知之。為當二乘凡夫等。亦知此二諦以不。答。二乘凡夫不知此教諦。問。何故二乘等不知耶。答。因緣有無但是諸仏菩薩境界。非二乘凡夫所知。故云爾。問。何以得知爾。答。大經云。仏云。我一時与弥勒。於耆闍屈山。論世諦時。五百声聞不覺不知。況甚深第一義諦。又大品（39才）云。凡夫不知世諦。若爾知即須陀洹乃至仏也。以知爾。問。若爾何大經云。世人所知名世諦。又中論及百論皆云。有於是實名俗諦。又天問經云。羅漢能解二諦。為他說二諦耶。答。二乘凡夫不知者。約因緣教諦。若言世人所知名世諦等者。約於諦為言。所以不違。問。若言二乘不知因緣二諦者。何涅槃經等云。二乘亦知諸法從衆緣生。是不有之有。又百論疏下（39ウ）云。須陀洹等亦知。不有之耶。既云知俗有。是不有有。何言不知因緣二諦耶。答。涅槃疏云。二乘有得有無得^云。無所得二乘亦能知因緣二諦。言不知者。約有所得二乘為言耳。問。若言二乘名無所得者。若所得者不応名二乘。名二乘者不応言無所得。本名有所得名為二乘。何今得言無所得二乘耶。答。保執三乘究竟

50 百論卷下之下「又有四種義。一者二諦義。二依二諦說法義。三說二諦義。四

二諦說義。二諦義者。如前有於凡是實為諦。空於聖為實是諦。依二諦說者。若說空是實依真諦說。說有是實依世諦說。說二諦者。依二諦還說二諦也。二諦說者。一往言於無言名說真諦。言於言名說世諦（大正四二、三〇九中）。
* 原本「二」なるも傍註及び右の原文により改む。

51 中觀論疏卷一〇本「問有幾種言耶。答有二種言。一者說世俗中言如瓶衣等。亦表第一義無言之道。……二者以言言於無言。即為第一義立名名為第一義」（大正四二、一五一上）。

名二乘。知有不有故。亦名無所得。是有（40才）何妨。問。若約有無二諦無所得者。約三一亦必無所得。若約三一是有所得者。約有無亦必有所得。何故約彼是有所得。約此獨無所得耶。答。二乘知一不知二。是有何妨。若知二皆無所得名菩薩也。

問。百論破空品疏云。有四種義。一二諦義。二依二諦說法義。三說二諦義。四二諦說義^上。已。此四句意何。答。彼疏釈云。二諦義者。有於凡實名諦。空於聖實名諦是（40ウ）也。說空是實依真諦說故。說有是實依世諦說故。是名依二諦說也。依二諦還說二諦故。名說二諦也。一往言於無名說真諦。言於言名說世諦^{*}。故名二諦說也。問。爾此四句。於諦教諦中是何。答。通於教。問。通方何。答。初句本於後三句教諦。問。何云爾。答。疏釈初句云。有於凡是實。名世界等^々云。明知是所依本於諦也。第二句已下是能依教諦。何者。疏釈云。依二諦（41才）說知所說實等^々云。故。問。若爾何於教中開三句耶。答。於教諦中有依二諦說故。所說實不虛妄義。又有依二諦還說二諦義。有二諦俱言說義。以此三義。如次為三句。問。且就第四句。二諦俱有言說者。二諦可不別。同是言說故。答。雖同言說。而世諦言於言。真諦言於無言。言與無言異故二諦亦別。問。何言於言等耶。答。中論四諦品疏云。有二種言。一言於言。（41ウ）如瓶衣等也。二言於無言。如為第一義立名名為第一義等^々云。問。何說瓶衣車乘等名。為言於言等耶。答。世俗中瓶衣等法皆是名言之法。以言而言於名言法故。名為言於言也。第一義諦是無言之法。以言而言於第一義無言法故。云言無言也。問。何須言於言。言於無言耶。答。皆為顯於第一義無言之理也。問。二言同顯無言之理者。所顯之理既無二。能顯之言何分

52 前註17に同じ。

53 前註21及び十二門論觀性門第八「因世諦得說第一義諦。若不因世諦則不得說第一義諦」(大正三〇、一六五上)。

* 以下、第二学二諦失二諦人について釈す。

54 前註31に同じ。また後文に「破学二諦失二諦者、復有兩種。一者正破大乘。二者傍破小乘。大乘学二諦失二諦。小乘不識二諦失二諦……」(大正四五、八三下)等とあり。

二耶。答。(42才)二種之言雖同顯無言理。而近遠不同。故開二言耳。問。近遠何。答。言於言。是顯無言理稍遠。言於無言。是顯無言理即近。問。言於無言。而顯理無言者。爾矣。言於言亦顯無言理。何以得知。答。涅槃經云。欲令衆生。深識第一義諦。故說世諦。⁵³中論十二門同云。因世諦得第一義諦。此經論皆說言於言。能顯第一義無言理也。問。第一義無言之理。必因此二種言而得顯。(42ウ)若後無言於無言得顯無言理以不。答。顯無言道凡有三種教。一者言於言。二者言於無言。三者無言於無言。即淨名三階不二教是也。問。若爾以言為教。而顯無言道可爾。既無言於無言何以為教。又何能顯無言道耶。答。以默然相為教。顯無言理也。⁵⁴問。二諦章云。失二諦人不出二種。一不学二諦失二諦人。二学二諦失二諦人^{云々}。言学二諦失二諦人者。是何等人(43才)耶。答。学二諦失二諦之人。雖衆多而不出二種。一者不識二諦失二諦人。二者学二諦失二諦人。問。不識二諦失二諦等。是何等人耶。答。不識二諦失二諦者。小乘薩衛方広等也。学二諦失二諦者。有所得大乘師等也。問。前云学二諦失二諦有二種^{云々}。大乘小乘同学二諦。而何小乘名不識二諦。大乘名学二諦耶。答。仏教不出二諦。大小乘人同学仏教(43ウ)故。大小乘人同名学二諦也。雖同学仏教。而小乘不知二諦義故。失二諦。大乘雖知二諦義。而有所得故失二諦義。是故小乘名不識二諦。大乘名学二諦也。問。小乘之人亦立二諦。謂逼迫等事為世諦。十六諦理名真諦等。何言不知二諦耶。又大乘既知無所得二諦。何名有所得。若名有所得者。小乘亦是有所得。同小乘可名不識二諦耶。答。(44才)仏二諦是因縁空有。小乘人雖言立二諦。而不能知因縁空有二諦。故名不識。謂數人但云有名無実名世諦。有名有実名真諦。而不識空有為俗。有空

55 三論玄義「次難二諦。迷失二諦凡有三
人。一者思曇……二者學大乘者、名方
広道人。執於邪空。不知假有故失世
諦」(大正四五、六上)。
56 吉藏十二門論疏ならんも、現行本不明
57 傍註に「其力」とあり。

58 前註54に同じ。

59 二諦章卷上「然大乘失二諦。復有二種
一者學二諦成性二諦。二者學二諦成一
諦」(大正四五、八三下―八四上)。

為真也。方広執邪空。不識空有為俗。有空名真。是故小乘名不識二諦。大乘人雖知空有名俗。有空名為真。而或析法說空。或存有說空。或說心空不說色空。故失二諦也。小乘全不知二諦。故名不(44ウ)識二諦也。大乘小分知二諦。是故名學二諦不名不識。又大乘但得俗有真空之二諦名。而失二諦旨。故云學二諦也。小乘不得俗有真空二諦名。亦不知二諦旨。故名不識二諦也。問。言小乘不識二諦者。薩衛方広等者。薩衛名小乘爾也。何方広名小乘耶。既名方広即是學方広之人。何名小乘耶。又若言方広者。此小乘十二部中方広者。何三論玄云。(45才)次學大乘者。名方等道人。執邪空不知假有耶。又十二門疏下卷云。大乘學者。名方広道人耶。答。方広道人。未詳聖人之所學。⁵⁷不可定判大乘人。亦不可定判小乘人。若學小乘者。可謂推尽起邪見。若學大乘者。即聞大乘經說畢竟空。不知何因緣故空。悞撥無世諦因果也。問。於小乘中但說諸法有。何學三藏教起邪見耶。答。於外道中尚起(45ウ)邪見云。無黑業無黑業報等。況學三藏不起邪見哉。問。若爾俗人謂有不知性空。故可言得世諦而失第一義。方広執空不知有。故可云得第一義而失世諦。今何言二人俱失二諦耶。答。若以一往為言。如所問。若以再往為談。俱失二諦。何者。空有為俗。有空為真。俗人既失有空故亦不得空有。方広不得空有故亦失有空。所以二人俱失二諦也。(46才)

問。章文云。學二諦失二諦有二種人。一者不識二諦失二諦人。二者學二諦失二諦人也。今其第二人是何等人耶。答。學二諦失二諦者。是大乘人。此亦有二種。問。何。答。一者學二諦成性二諦。而失二諦。二者學二諦成一諦。而失二諦。問。何言學二諦成性二諦失二諦等耶。答。言成性二諦失二諦者。聞說有住有。聞說無住

60 イ本「可」。

61 二諦章卷上「彼云。三仮七実為世諦。

四絶百非為第一義諦」(大正四五、八

〇中)、また「若是由來人二諦即有礙。

三仮為世諦。四忘為第一義諦。三仮不

得為第一義諦。四忘不得為世諦。第一

義不得有名相。世諦不得無名相」(同、

八五中)。

(尾題)

(奥書) 48 紙ウラ。

二諦義私記下卷

御本云

貞和四年六月之比令写之了

同十一日校之了

実敏僧都私記云々

貞和四年十一月二十七日於東大寺三面僧坊実相

院申出東南院御本令写之了

同二十八日一校了

三論宗憲朝

無。而失因縁有無之人是也。言成一諦失(46ウ)二諦者。此亦有二人。一者学二諦成一空諦。而失二諦人。二者学二諦成一有諦。而失二諦人也。問。且就成性二諦失二諦人。何言聞有無住有無。故失二諦耶。答。俗諦有是空有。真諦空是有空。就成論師等。聞說有作有解住有。而不知此有是空有故有即空。聞說空作空解住空。而不知此空是有空故空即有。既成自性有無。而失因縁有無故。云(47才)成性二諦失二諦。問。成論師明二諦云。三仮為俗。四忘為真。即三仮常四忘。即四忘常三仮。即三仮常四忘故有不自有。即四忘常三仮故空不自空。既言不自有自空。即是因縁有無。何名自性有無耶。答。今審定彼宗二諦。彼宗云。三仮有為俗諦。三仮空為真諦。今問。彼世諦有。為待真諦空以不。若言世諦有待真諦空者。汝二諦即是相待仮。(47ウ)若相待仮者。即是俗諦。何有真諦耶。(48才)

『二諦義私記』註記

- (1) 上掲の資料以外で関説するものとしては、『三會定一記』『三國仏法伝通縁起』『日本高僧伝要文抄』『日本高僧伝指示抄』『東国高僧伝』『続日本後紀』『東大寺具書』『東大寺要録』がある。
- (2) 『文徳天皇実録』巻八(国史大系第三卷、五三七頁)に「玄叡察其法器、摩頂誨誘、更従入唐大僧都永忠、学経論所滞、二十受具足戒」とし、『元亨釈書』巻三(日仏全(鈴木本)第六二卷、八二頁)でも「叡称其法器、摩頂誨誘、又随入唐沙門永忠、益智解、甫二十受具足戒」とする。
- (3) 『本朝高僧伝』巻六(日仏全(鈴木本)第六三卷、五〇頁)に「睿又称褒、属安澄師、侍二師室、審問饜飫、二十登東大寺戒壇、稟滿分戒、後従永忠于梵釈寺、益登智解」とある。
- (4) 以上の三書については、拙稿「三論宗系譜の資料三種」(『宗教研究』第五一卷第三輯、No.二三四)、及び本書第三部の第二参照。
- (5) 筒井英俊校訂『東大寺要録』の凡例参照。
- (6) 本書第三部の第二参照。
- (7) 凝然の歴史的事項に関する記述は、彼が直接的に見聞したもの、及び当時東大寺等に伝承されていた諸文献に基づいてなされたことは言を俟たない。その中で、三論宗の日本への伝来について凝然の説は、恐らく円宗の説に依ったと考えられる。本書第一部第一章参照。
- (8) 崇憲の筆になる『大乘三論宗嗣承伝』は、「専寺三論正流、法師位崇憲述」とされており、自己の系譜を明示するために書かれたものとも考えられるが、もう一つの『大乘三論嗣資記』は、最後に「右者、金珠院経蔵以御本出令書写了」とあって、東大寺金珠院に伝承されていた系譜を写したものである。この書においては、安澄の弟子として玄叡・寿遠・実敏の三人を出し、これは、『望月仏教大辞典』に掲げるものと一致する。なお『本朝高僧伝』の説③は、前二説を合わせたものと思われる。
- (9) 永忠についての詳細は不明であるが、空海の『性霊集』巻九の「永忠和尚辞少僧都表」(真言宗全書、性霊集便蒙所収)や『七大寺年表』『僧綱補任』『続日本後紀』及び『元亨釈書』『本朝高僧伝』に関説立伝されている。しかし、入唐帰朝の年次と、僧綱補任の年次に二説あって、いずれが正しいのか明確でない。ただし正史に従えば延暦二十四年(八〇五)に帰朝し、大同元年(八〇六)に律師となり、弘仁六年(八一五)に大僧都となっている。従って、実敏が永忠に教えを乞うたのは、帰朝後であって、具足戒を受ける前後であろう。

(10) 筒井本『東大寺要録』巻五の「諸宗章第六」に述べられる三論宗の条(一五八頁)、及び『東大寺具書』(統群書類従第二七輯下、八四頁)参照。また『嗣承伝』では、玄耀の下に玄叡と道詮を出し、道詮の下に真如を出す。『嗣資記』では、玄耀の下には道詮のみを出す。

(11) 具足戒を受けた際の戒師は、『東大寺要録』巻五所収の「戒和上次第」(筒井本、一九七頁)に依れば、第五代に当たると、興福寺の長恵になる。

(12) 今の文は『文徳実録』に依る。『元亨釈書』では「儕輩嘆其堅義」とする。

(13) 『続日本後紀』巻七(国史大系第三巻、二五〇頁)、及び『僧綱補任抄出』(日仏全(鈴木本)第六四巻、二二四頁)参照。また『本朝高僧伝』編纂者の註記によると、この年東大寺別当に補された、とする説を示しているが、『東大寺別当次第』(『東大寺要録』巻五所収本)では、この時に任ぜられたのは円明であるとし、「私勘云、或日記実敏大徳、承和五年任云云」とし、「裏書云」としてさらに「承和五年六月八日、起首五十箇日間、修理毘沙門天、寺工従八位上神氏勝助等、率廿余人修補、于時別当大法師円明。如此記者、実敏非別当歟」と述べて、実敏別当説を否定している。また日仏全(鈴木本)第六五巻所収の『東大寺別当次第』では、第二十一代として実敏を挙げるが、やはり註記して、否定している。

(14) 『元亨釈書』では、太極殿における最勝会の講師のあと、すぐに僧都に任ぜられたとき記載をし、『本朝高僧伝』では、承和九年に太極殿で講師となり、「明年従律師転少僧都」とする。承和九年に最勝会の講師となった点はよしとしても、明年、すなわち、承和十年に少僧都となったとするのは、何かの誤りと思われる。今は、『文徳実録』『続日本後紀』『僧綱補任』に従う。

(15) 『三代実録』巻二(国史大系第四巻、一七頁)の貞観元年正月八日の条参照。ただし、『僧綱補任』(日仏全(鈴木本)第六五巻、九頁下)に依れば、承和元年の講師寿遠は、三会の講師を初めて一人で修した、とされており、それ以後、慣例化し、承和六年の詔となり、さらに貞観元年の詔となった、とすれば、実敏の已講の労は、正に三会遂講の労ということになるう。

(16) 嘉祥元年の講師と少僧都の補任は、『続日本後紀』及び『僧綱補任』に依る。

(17) 『法華経』を講じた、というのは『続日本後紀』巻二〇に依る。『本朝高僧伝』の実敏伝も同じ。ただし、四宗の法師の名前が相違する。『続日本後紀』(国史大系第三巻、四二九頁)では、三論宗実敏、法相宗明詮、天台宗光定、華嚴宗円鏡の四人としているが、『本朝高僧伝』の実敏伝では、天台宗円修、華嚴宗正義としている。また、『本朝高僧伝』巻六の明詮伝では、同年二月に『金光明経』を講じたとし、法師名は実敏伝と同じである。この『本朝高僧伝』の説は、恐らく、宗性の『日本高僧伝要文抄』巻三(日仏全(鈴木本)第六二巻、五〇頁上—中)の明詮伝に従ったものであろう。ここでは、『金光明経』を講じたとし、『本朝高僧伝』と同人を記して

いる。

(18) 遷化の日については、『本朝高僧伝』では九月五日としているが、今は、『文徳実録』及び『僧綱補任』の九月三日に従う。

(19) 『三會定一記』巻一（日仏全〈鈴木本〉第四九卷、二〇五頁下）の承和八年の講師実敏の下に、「同十年十一月九日任律師、超恩教泰縁二人」とする。

(20) この点は『元亨釈書』巻二の安澄伝（日仏全〈鈴木本〉第六二卷、七九頁）に「以弘法為己任、為人敏給、議論絶倫、唯西大寺泰演時為匹敵」とし、『本朝高僧伝』の安澄伝、泰演伝（同第六三卷、四五頁及び四六頁）にも同様のことが記されることによって知られる。

(21) 『僧綱補任』第一（日仏全〈鈴木本〉第六五卷、八頁）に依る。

(22) 結城令聞「日本の唯識研究史上における私記時代の設定について」（『印度学仏教学研究』第二三卷第二号）参照。

(23) 『方言義私記』は、真福寺文庫所蔵写本は上下二帖であり、嘉暦四年（一三三九）に東南院において頼済が筆写したもので、冒頭の内題下に東南権大僧都作とある。また大谷大学所蔵本は、一冊であるが、大正三年一月に、大谷大学図書館が、福岡県山門郡満福寺の蔵本を転写したものであり、本文に入る前に、初方言について十八箇条、第二方言について九箇条、第三方言については十一箇条の項目が抄出されており、初方言の項目を列挙する最後に「宗要抄上」とあり、その下に、明海の名があつて、次に「三論宗寛乗之、在判」とある。明海（一一〇五—？）は、『維摩講師研学堅義次第』（宮内庁書陵部蔵）、及び『三會定一記』では、第九代東南院務である覺樹（一一〇八—一一三九）の弟子とされ、珍海等と同門である。また寛乗は、聖守（一二一九—一二九二）のこと（前名）である。さらに初方言の最後には、永正六年（一五〇九）に快憲（一四八一—？）が筆写した旨の記録がある。大谷大本の冒頭の目録は、後の付加であることが明らかであるが、両本とも内容は一致しており、同一の書である。

(24) 謙順『諸宗章疏録』第二（日仏全〈鈴木本〉第九五卷所収）、及び『山家祖徳撰述篇目集』（日仏全〈鈴木本〉第九六卷所収）参照。

(25) (26) 島地大等『日本仏教教学史』（一九七六年再刊）二二頁等参照。

(27) 宮内庁本『維摩講師研学堅義次第』が、それらの人々の補任、経歴等の記載において、『三會定一記』等の類本に比して最も詳しく信頼が置けるものである。

(28) もし講会のため、ということと本書が撰述されたとすれば、弘仁十年（八一九）、三十二歳の時に、維摩会の堅義を勤めた際であろうか。

第四 観理『方言義私記』

解題

本文献は、大須文庫所蔵写本の他に、大谷大学図書館所蔵があるので、初めに両者の形態や伝承等について述べておきたいと思う。

一、両写本の形態

大須文庫本	大谷大学本
数量	一冊
装幀	和綴本
寸法	縦約二十八センチ 横約十九センチ
紙数	七十二丁
端五十二紙（表紙共）	

末四十四紙（同右）

行数 一紙八行（押界）

字数 一行二十五～二十七字

書写年 嘉曆四年（一三三九）

筆者 頼濟

外題 （端）方言義私記端

（末）方言義私記末

内題 同右

撰号 東南権大僧都作

尾題 なし

奥書 あり（後述）

半葉每十一行

一行二十字

大正三年（一九一四）

大谷大学図書館

内外題共 方言義私記

なし

方言義私記

あり（後述）

以上が両本の太よその形態である。右に関して大谷大学図書館所蔵本（以下、谷大本と略称）は一冊となっているが、中間に後述のように「写本云」として古い奥書を記し、それに続いて「方言義私記」という尾題と思われるもの、そして次の丁に再び「方言義私記」と書いていることから判断するに、谷大本の底本においては、恐らく大須文庫本と同じ帖分けをしていたのではなかろうか。つまり、二冊あるいは二帖本を大正三年の筆写の際に一冊にまとめたと思われる。

二、大須文庫本について

先ず大須文庫本の奥書は、次のようである。

(端) 嘉暦四年七月廿四日於東大寺東南院院主坊学窓出写之

同廿八日加交点畢

三論宗末学頼濟

(末) 嘉暦四年九月三日夜時於東大寺東南院院主坊学窓之灯下馳筆畢

三論宗末学頼濟
八 廿

同七日子尅加交点畢

筆写された嘉暦四年(一二三九)は、八月二十九日に改元されて元徳元年となった年で、南北朝の対立が激化していた時期である。筆者である頼濟についての伝記等は不明であるが、末帖の奥に二十八歳と年齢を記しており、逆算すると乾元元年(一二三〇)の生れとなる。鎌倉末期から南北朝時代の学僧である。大須文庫には本書以外にも彼の筆写した文献が伝えられており、『有法差別短釈』の奥書には、

康永三年七月廿四日於東室之学窓、為当年維摩会豎義之稽古、書写之訖

末学三論宗頼濟

とあり、康永三年(一二三四)十月の興福寺維摩会の際に研学豎義を勤めることになっていたのであろう。先の推定年代からすると四十三歳の年となる。いずれも東大寺における筆写であり、彼は東大寺の三論宗学僧であつたと思われる。

そこで、彼の筆写本が真福寺宝生院に伝承された理由を考えると、その頃東南院の院務(院主)に任じられていたのは、大僧正聖尋(一一三二)と、次の法親王聖珍(？―一三八二)である。そして先に述べたように宝生院の第二代住持信瑜(一二八二寂)は、南都遊学して東南院の聖珍に師事したとされる。聖珍が院務に補任されたのは元徳二年(一二三〇)から建武元年(一二三四)頃と推察され、頼濟はこの時期に東南院に居していたことは相違なからう。また信瑜も年時不明ながら同時期に東南院で学んだと思われる。恐らく両者は対面したのではなからうか。そして事情、理由は分らないが、頼濟が筆写した文献を持ち帰ったものと推察される。大須文庫には他にも東大寺

で写された文献が多く伝存する。それらの筆写年代から見て、かなりの文献が信瑜によってもたらされたと考えられる。今の『方言義私記』が東南院に伝承されていたものを筆写原本としたことは間違いないであろう。

三、大谷大本について

谷大本の特色は、本文に入る前に「宗要抄」と名付けられた内容項目が列挙されていることである。これは大須文庫本にはなく、そこに記された人名により伝承の相違などが推察される。内容項目は次のようである。

初方言

- 一、方言有先徳伝事
- 二、三種方言依経論否
- 三、初二方言有破病顕道否
- 四、三種方言有漸捨平道二門否
- 五、初方言釈八不否
- 六、変文易体有先徳二ヶ伝事
- 七、初方言三中作法
- 八、初二方言世諦破性執寛狭事
- 九、何有中実否
- 十、中実偏虚事
- 十一、伏断永断事

十二、性斷異

十三、中実体用事

十四、中実利鈍事

十五、中実重広体用事

十六、中実初章四句用否

十七、初階有中実破性中否

十八、立三諦二諦否

宗要抄上

第二方言

一、三中作法

二、可破可壞

三、唯識無境

四、四種性空

五、不自離辺俱名中事

六、所対治人体

七、漸捨事

八、合弁用中

九、九俱無生事

三論宗寬乘之

在判

明海

第三方言

- 一、相即事 一諦歟二諦歟初方言^{二七}有也
- 二、相因事
- 三、作三中法
- 四、階漸義
- 五、第三方言所明義同広明^{相即 相因 階漸}
- 六、重広三中
- 七、各中処明体中歟^{初八世諸次真}
- 八、中仮出入事
- 九、破病有無
- 十、階漸義訓
- 十一、相即義

右の初方言の最後に「明海」とある人物は、『三會定一記』に依ると、東南院第一〇（九）代の覺樹（二〇八一—二三九）の門下とされ、長治二年（一一〇五）の維摩會に堅義者となつてゐる。³この明海が内容項目を抄出したことが知られる。あるいは研學堅義のためであつたかも知れない。また、寛乗は東大寺聖守（一二九—一二九一）の前名である。聖守は智舜（一一二五—一一二七）と同じく東南院樹慶（？—一二八二）に三論を受學し、醍醐寺の憲深より密教を受けた。また東大寺戒壇院の円照上人の俗兄でもある。彼は多方面で活躍したが、智舜と共に東大寺を中心とする三論宗の興隆にも尽力し、彼が開山となつた法園寺や新禪院において、盛んに三論の講義が行なわれた。明海の宗要抄が付された形態のテキストを聖守が所持していたと考えられ、先の大須文庫本である頼濟が筆写した原本とは相違

するものと思われる。同じ東大寺においても何種類かのテキストが存在していたのであろう。

さて、谷大本に関する伝承の記録はしばらく止絶えるが、「初方言」（大須文庫本の端帖に該当）の最後に次のような記録がある。

写本云、永正六年^己閏八月七日^{子魁} 於金藏院写畢。志者偏為令法久住、久住興隆弘法也。三宝冥衆哀愍納受、現当二世心中大願速成円満。

宝永七寅七月朔日校合加朱点畢

右の筆写の記録によって、聖守が所持していたと思われるものが、その後も東大寺に伝承されて、永正六年（二五〇九）に至って快憲が筆写し、さらに快憲の写したものに宝永七年（一七一〇）に校合し加点したことが分かる。そして谷大本の最後には、

本書ハ福岡県山門郡満福寺ノ藏本ヨリ転写セシメタルモノ也。

大正三年一月 真宗大谷大学図書館

と書かれている。右の快憲（一四八一—？）は『中観論二十七品別釈』（大正六五所収）の著者で東大寺の三論学僧である。東大寺には彼の筆写した文献が数点保存されている。

四、両本の相違

以上によって、両本の伝承の系統はほぼ明らかであろう。大須文庫本は、本書成立後、東南院の院主に代々伝承されたものであり、谷大本は、東南院覚樹の弟子である明海の手を経て、院主以外の系統に伝承されたものということになる。大須文庫本は、一三二九年の筆写で、谷大本は一五〇九年に快憲の筆写したものを、さらに転写したものの

東大寺学三論末学 快憲 廿九

写しと考えられ（谷大本の中間の奥書に写本云とあることからの判断）、両者には年代的な開きがある。その間、種々の相違が生じることは予想されよう。

そこで両本を比較対照した場合の相違を指摘しておきたい。

一つは、谷大本に大幅な欠落が見られる。それは上冊に当たる「初方言」後半の部分で、大須文庫本の紙数にして十七枚余に及ぶ。この初方言の本文は五十紙であるから、約三分の一の欠落である。この脱落は谷大本の形態からすると、永正六年に快憲が写す際の原本において、すでに失われていたと考えられる。さらに谷大本には五字以上の欠落部分が十七箇所存在する。逆に谷大本にあつて大須文庫本にない部分というのは、一字の出入を除いて見当たらない。

二つ目は、訓点の相違である。大須文庫本の訓点は、後の本文をご覧いただければ分かるように鎌倉時代末期の付点の仕方や読み方を伝えていると思われる。他方谷大本は、後に定着する返り点の付し方と送り仮名である。句読点の相違は、内容の読解において重要な点であろう。両者共筆写の時代を反映したものとなっている。文字の読み方や送り仮名などの違いは、筆者あるいは加点者がどのように読んだのかを示しており、学習の状況が推察されよう。なお、谷大本の第四八丁右六行目から六一丁左までの部分は白文である。

以上、書誌的な面より両本の相違を指摘した。両者共、南都特に東大寺における三論学の実際を伝える重要な文献であることに相違ない。そして谷大本が福岡の寺院で写されていることも興味があるが、詳細は不明である。ただ、資料としての価値からすれば大須文庫本の方が推されるであろう。

五、撰者について

本書の撰者である観理（八九五―九七四）について述べておく。⁴最初に示したように、撰号は大須文庫本のみに存

し「東南権大僧作」とされる。筆写をした頼濟以前の東南院住僧の中で、権大僧都に補任された人物は、第四(三)代の観理と第八(七)代の有慶(九八六—一〇七二)の二人である。そして有慶には諸伝共に著書のあることを伝えな^い。とすると観理が本書の著者であると考えられるが、正しく諸伝共に彼の著書として『三論方言義』を掲げている。この『三論方言義』が本書『方言義私記』であろうと考えられる。彼には他に『唯識章(私記)十五卷』(欠)『因明四種相違私記』(大正六九所収)『諸経論指事文集』(欠)等があったとされる。

観理は姓平氏。幼くして時の摂政藤原忠平に認められ、興福寺において得度し、初め法相を学んだ。後東大寺東南院の延徹(八六一—九二九)について三論と密教を受学し、恐らく東南院を本拠としていたと考えられる。⁵⁾一説では、彼は延徹の次の第三代院主とされる。しかし、延徹が延長七年(九二九)十二月に寂した後、即座に彼が院主に就任したか否か分らない。延徹は九二五年に東寺長者、醍醐寺座主となっている。延徹が示寂した時、観理は三十五歳であり僧界にも未だ顔を出しておらず、三論宗の長者を院主とするという、その資格を具備していなかったように思えるからである。他の説では延徹の後には済高(八七〇—九四二)が院主に補せられたことになっている。ただし、済高は密教を主とした人物で、その時期は東寺長者と金剛峯寺座主及び山科の勧修寺を兼ねた身であった。實際上、観理が東南院を領していたかも知れない。その後観理は、天曆六年(九五二)の維摩会講師を勤め、天徳四年(九六〇)に已講の労として権律師となり、同年醍醐寺座主となっている。また、南都北嶺の対論として有名な応和の宗論の際に隣席している。この対論は応和三年(九六三)八月二十一日から二十五日に至る五日間、南北の名僧各十人を選んで清凉殿において『法華経』を講ぜしめ、各々宗義を論決せしめたものである。南北交互に導師(講師)を勤め、それに対して問難するものであった。この時の延暦寺良源と興福寺仲算の活躍が大きく伝えられているが、観理は証誠律師(僧綱補任抄出)あるいは発願導師(『仏法伝来次第』)と言われ、講会の首席にあつたことは確かである。実際第一日目の朝座には導師となつて、法華の開経たる『無量義経』を講じた。それに対する北嶺の問者は、余慶であったが、観理の弁釈無礙にして僧徒嘆伏傾聴したとされる。そして第六日目の満散の導師をも勤めている。その後観

理は権大僧都（一説に大僧都）にまで昇任し、安和二年（九六九）二月から二年半東大寺別当を勤め、その後東南院に帰住し天延二年（九七四）三月に示寂したとされる。東南院は、聖宝の開創後、第二代延敏によって南都における位置はかなり明確なものとなっており、興福寺法相宗に対抗し得る実勢を有していた。応和の宗論に顕れた観理の立場は、彼自身の實力も勿論ながら、東大寺を代表する程の勢力を有しつつあった東南院主という地位も、大きく作用していたと推察される。そして開山以後の歴代院主の中で、著書が伝えられているのは観理のみということも、彼の功績の大きな点であり、当代一流の学僧であつたと思われる。

六、「方言」について

本書は『方言義私記』と題されるが、その「方言」というのは三論教学独自の術語である。それは吉藏が『中観論疏』巻一本において、

然八不文約義豊、意深理遠。自撰嶺興皇隨經傍論破病頭道。积此八不變文易体方言甚多。今略撰始終以二條解釈。一者就初牒八不略解釈之。後重牒八不広料簡也。就初牒八不述師三種方言。（大正四二、一〇下）

と述べられていることに明らかであり、『中論』の八不を解釈するのに様々な「方言」を用い、それは撰山三論学派の鼻祖たる道（一説僧）朗以来のことであるとし、初めに八不を解釈するに就いては、師である興皇寺法朗の「三種方言」を述べるとしている。本書はこの「三種方言」についての議論を私記の形でまとめたものである。

「方言」の意味は、本書の冒頭において先徳の解釈を二つ紹介していることで理解できよう。すなわち、

問、方言者何謂。答、云此有先徳多伝。此中且有伝云、方者方域也、言者教也。有伝云、方者宜方也、言者言教也。問、爾此二伝意何。答、初伝意、方言随衆生所縁方域、破病頭道言教言也。後伝意、方言者随衆生執病不同、宜所設之言教言也。（第一紙表）

と述べられるごとくである。すなわち、所化の衆生の方域、執病の不同に随順して適宜に施設される言教ということである。先に吉蔵が述べているように、三論学派において『中論』の八不を解釈するのに、成実学派への対抗上からも様々な解釈が行なわれたようであるが、吉蔵は師の「三種方言」を代表せしめているのである。この三種方言の解釈には、三論宗の立場を示す基本的かつ重要な学説が示されており、吉蔵の思想教学形成の基盤ともなったと思われる。『中観論疏』の該当部分は、巻一本（大正四二、一〇下―一二上）を参照していただきたい。また詳細な議論は本書を参照願いたい、一応簡単に内容を要約すると次のようになる。

三種方言は、いずれも各々に世諦中・真諦中・二諦合明中の三種中道を明らかにするのであるが、それぞれにその目的・主旨が相違する。初方言では、八不の解釈の基本を示し、有所得の徒、たとえば小乗人は生滅断常等の八計（八迷）に堕し、また生滅・不生不滅・亦生滅・亦不生滅・非生滅非不生滅の五句に執着するのに対して不生不滅なしし不常不断的八不を説くのであるとし、また、いわゆる理（性）の二諦に対して因縁仮名の二諦と三種中道を示すのである。第二方言では、八不に就いて三種中道を明らかにする意義を述べて、成実論師等を「他」とし三論学の立場を「今」として対比して、両者の相違を明らかにする。ここには三論教学の特色である「初章語」や「中仮義」「体用義」などが盛込まれて、発展的解釈が提示される。吉蔵は第二方言について次のように述べている。

此是摂嶺興皇始末、対由来義有此四重階級。得此意者、解一師立中仮体用意也。（大正四二、一一中―下）

そして第三方言は、相因義と階漸義によつて二諦と三種中道を釈し、『涅槃經』『維摩經』『華嚴經』を引用して経証として⁽⁶⁾いる。

『中観論疏』における「三種方言」は、三論学派の形成過程において三論教学の基本思想を示すものとして伝承され、説かれたものであり重要な意味をもつが、これを重視して「方言義」として単独に取り上げて論究したのは日本の三論宗においてである。それは吉蔵の『中観論疏』研究の成果といえよう。二諦義や仏性義などと並ぶ重要なテーマとして論じた最初の例は、現存資料に依る限り西大寺玄叡（？―八四〇）の『大乘三論大義鈔』である。彼はこの

書の中で八不義・二諦義など十箇条に分けて三論宗義を明らかにしているが、その第四に「方言義」を設けている。そこでの「方言」の解釈は次のようである。

所言方者、是方域也。域是所縁域、衆生所縁域名之為方域。言即是言教。能化隨縁教、称之曰言教。総而為言、

隨方之言名為方言。謂隨所化根機之方、而能化聖所設言教、是故名為隨方之言。（大正七〇、一三二中）

理解しやすい説明をしている。先の本書の冒頭で引用していた先徳の説の第一は、恐らく玄叡の右の説を指すのではなからうか。玄叡は中国ですでに論じられていた論題の他に、不二義・容入義・三身義を取り上げており、南都における新たな問題意識の中で、また他宗との対論において課題になったものであろう。

観理の『方言義私記』は、奈良平安初期以来の仏教研究の伝統を継承し、「三種方言」について問題点をより詳細に解明しようとしたものである。本書はすべて問答体で書かれ、先に紹介した実敏の『二諦義私記』と同様に、平安時代に多く著わされた「私記」の形態を取っている。

凡例

一、本文の印刷に当たっては、すべて通行の字体とした。

一、大谷大学図書館所蔵本（谷大本と略称）と校合をし、また原本にある校註（傍註）などにより誤字訂正をし、疑問がある場合は頭註に示した。

一、原本に付された筆写時代（十四世紀）のものと思われる返り点や送り仮名、読み仮名も印刷し、新たに句読点と改行を加えた。改行は原則として解題に示した内容項目に従った。また（外題）等の文字は、筆者の補足である。一、原本の紙数及び表裏は、（3オ）（3ウ）等として本文中の各々の末尾に示した。

方言義私記 端

方言義私記 端

東南權大僧都作

問、方言者何^{ナル}。謂^{ロツヤ}。答、云^{フニ}此^コ有^{アル}先德多^ニ傳^ハ。此中且有^ル傳^ニ云^ハ、方者^ト方域也^ニ、言者^ハ教也^ニ。有^{アル}傳^ニ云^ハ、方者^ハ宜^カ方也^ニ、言者^ハ言教也^ニ。問、爾此^ニ二^ニ傳^ハ意何^ニ。答、初^ハ傳^ハ意、方^ハ隨^ハ衆生所緣^ニ方域^ニ、破病^ハ顯^ハ道^ニ言教^ハ言也^ニ。後^ハ傳^ハ意、方^ハ言者隨^ハ衆生執^ハ病^ハ不同^ニ、宜^ハ所^ハ設^ハ之^ハ言教^ハ言也^ニ。問、爾此^ニ二^ニ傳^ハ、有何^{ナル}所由^ニ。答、初^ハ傳^ハ依^ハ嘉祥法華^ハ廣^ハ疏^ハ意^ハ傳^ハ。即^ハ方便^ハ品^ハ疏^ハ云^ハ、方者^ハ衆生所緣^ニ方域也^ニ。便者^ハ如來適^ハ化^ハ之法也^ニ。後^ハ傳^ハ字書^ハ云^ハ、方者^ハ宜^カ方也^ニ等^ニ云^ハ。依^ハ此等^ニ文^ハ傳^ハ也。問、且就^ハ初^ハ傳^ハ、方者^ハ衆生所緣^ニ方域者何^{ナル}（一オ）謂^ハ。答、言^ハ衆生所緣^ニ方域者、所^ハ化^ハ衆生機緣^ハ根機^ハ不同^ニ言也^ニ。

問、三種^ハ方言者何^ニ。答、初^ハ方言、第二^ハ方言、第三^ハ方言也。問、此^ハ三種^ハ方言依何^ニ經論文^ハ立^ハ耶。答、通^ハ而^ハ言^ハ之^ハ、依^ハ一^ハ代^ハ方等經^ハ論^ハ立^ハ。別^ハ而^ハ言^ハ之^ハ、依^ハ瓔珞經^ハ中論^ハ立^ハ也。問、何^ニ言^ハ通^ハ依^ハ一^ハ代^ハ方等經^ハ論^ハ立^ハ、別^ハ依^ハ瓔珞經^ハ中論^ハ立^ハ。答、通^ハ義^ハ意^ハ八不^ハ散在^ニ諸^ハ方等經^ハ論^ハ故^ニ、云^ハ通^ハ依^ハ一^ハ代^ハ方等經^ハ論^ハ立^ハ。別^ハ義^ハ意^ハ瓔珞經^ハ說^ハ此^ハ八不^ハ、今^ハ中論^ハ條^ハ此^ハ瓔珞經^ハ八不^ハ故^ニ、言^ハ別^ハ依^ハ瓔珞經^ハ中論^ハ立^ハ。問、約^ハ通^ハ義^ハ一^ハ依^ハ一^ハ代^ハ方等經^ハ論^ハ八不^ハ立^ハ三種^ハ方言^ハ、約^ハ別^ハ義^ハ一^ハ依^ハ瓔珞經^ハ中論^ハ八不^ハ立^ハ三種^ハ方言^ハ意何^ニ。答、意^ハ約^ハ此^ハ通^ハ別^ハ（一ウ）經論^ハ所^ハ說^ハ八不^ハ、有^{アル}破^ハ病^ハ顯^ハ道^ハ義^ハ、顯^ハ道^ハ破^ハ病^ハ義^ハ。依^ハ破^ハ病^ハ顯^ハ道^ハ義^ハ立^ハ初^ハ二^ハ方言^ハ、依^ハ顯^ハ道^ハ破^ハ病^ハ義^ハ立^ハ第三^ハ方言^ハ云^ハ也。問、先^ハ其^ハ破^ハ病^ハ顯^ハ道^ハ義^ハ、顯^ハ道^ハ破^ハ病^ハ義^ハ立^ハ何^ニ。答、破^ハ病^ハ後^ハ顯^ハ道^ハ理^ハ云^ハ破^ハ病^ハ顯^ハ道^ハ義^ハ。顯^ハ道^ハ理^ハ自然^ハ病^ハ所^ハ破^ハ、是^ハ云^ハ顯^ハ道^ハ破^ハ病^ハ義^ハ也。

問、且除第三方言、就初二方言、同約破病顯道義、立初二方言、有何差別。答、同約破病顯道義、雖立初二方言、而其意少異也。問、爾何異。答、初方言二諦共破性執、而顯道理。第二方言世諦破性執、真諦破假執顯道理、故意異也。問、約第二方言、世諦破性執、真諦（2オ）破假執、故二諦所治異。初方言二諦共破性執、故二諦所治可無差別。答、雖初方言二諦共破性執、而所破性執生不生別、故二諦所治非無差別者、世諦故二諦所治非無差別。問、約所破性執生不生別、故二諦所治非無差別者、世諦破何執、真諦破何執。答、世諦破性執、真諦破性不生執也。問、何云性生執、云性不生執。答、一切有所得生心動念、執諸法有實生、名性生執、執諸法無實生、名性不生執。問、執諸法有實生、名性生執、執諸法無實生、名性不生執、執者、名生執不生執。爾、何此生不生執共名性執。答、言性者、有所得自性義。生執（2ウ）不生執皆是有所得自性執、故共名性執也。問、立三種方言、若有所為、所以為當不爾耶。答、立三種方言、必有其所以。問、爾其所以何。答、通釈一代教、別釈環珞經中論也。問、且就通義三種方言各々別々釈一代教、為當三種方言合釈一代教。答、三種方言各々別々釈一代教、盡也。問、若爾只可立一種方言、何勞立三種方言耶。答、約一代教、以有破病後顯道理義立初二方言、釈此義、亦約一代教、以有顯道理、自然病所破義立第三方言、釈此義。故直不立一種、具立三種、無過。問、三種方言各々別々釈一代教（3オ）、盡者亦言三種方言各々別々破病顯道盡耶。答、爾各々破病顯道也。問、爾三種方言各々別々破病顯道盡者、直可立初方言、何勞立二三方言、亦直可立第二方言、何勞立第三方言耶。答、雖三種方言各々別々破病顯道盡、而其破病顯道体各別、

*「約」谷大本により補う。

*原本「從」、谷大本により改む。

*「云」谷大本により補う。

故具立三種方言^ル無過。問、爾其三種方言破病顯道体何別。答、初方言^{ニハ}二諦共破性執^ヲ顯道理。第二方言^{ニハ}世諦^{ニハ}破性執^ヲ、真諦^{ニハ}破假執^ヲ顯道理。第三方言^{ニハ}顯因緣道理、性假^{ニハ}二執自所破、故三種方言破病顯道体各別也。問、爾第^{ニハ}（3ウ）二方言^{ニハ}性假^{ニハ}二執双破^{ニハ}故、言^{ハント}破病顯道尽^{ニハ}可爾。初方言^{ニハ}直破性執^ヲ不破假執、何可言破病顯道尽耶。答、約破^{ニハ}有縱破^{ニハ}奪破^{ニハ}。今初方言^{ニハ}約奪破門^{ニハ}破病、故云破病顯道尽^{ニハ}無過。問、約奪破門^{ニハ}破病者意何。答、欲言^{ハント}初方言^{ニハ}假執^ヲ奪名性執^ヲ而破、云約奪破門^{ニハ}破病。問、以何義^ヲ奪假執^ヲ一名性執^ヲ。答、凡一切有所得生心動念、皆是自性執故雖假執^{ニハ}奪名性執^ヲ。問、初方言^{ニハ}奪假執^ヲ一名性執^ヲ破故言^{ハント}奪破^{ニハ}可爾、性執任^{ニハ}有^{ニハ}名性執^ヲ破^{ニハ}何云奪破。答、雖奪破^{ニハ}而非無^{ニハ}縱破義^ヲ、今且約奪破義^ヲ初方言^{ニハ}云奪破。問、初方言^{ニハ}雖奪破^{ニハ}而非^{ニハ}（4オ）無^{ニハ}縱破義^ヲ者、約第二方言^{ニハ}亦云^{ハント}雖縱破^{ニハ}而有^{ニハ}奪破義耶。答、約第二方言^{ニハ}亦云^{ハント}雖縱破^{ニハ}而有^{ニハ}奪破義。問、爾約第二方言^{ニハ}何^{ニハ}當縱破^{ニハ}何^{ニハ}當奪破^{ニハ}。答、性執任^{ニハ}有^{ニハ}名性執^ヲ世諦破、假執任^{ニハ}有^{ニハ}名假執^ヲ真諦破是縱破。約性執^{ニハ}雖有^{ニハ}生執不生執、奪名性性執^{ニハ}世諦破、約假執^{ニハ}亦雖有^{ニハ}生不生執、奪名假生執^{ニハ}真諦破是奪破也。問、約第二方言^{ニハ}奪破義、直有^{ニハ}奪不生執^ヲ一名生執^ヲ破^{ニハ}義。若亦無^{ニハ}奪假執^ヲ一名性執^ヲ破義耶。答、有古德伝云、大安寺安澄^{ニハ}約第二方言^{ニハ}亦有^{ニハ}奪假執^ヲ一名性執^ヲ破^{ニハ}義云。問、爾約第二方言^{ニハ}何^{ニハ}當云^{ハント}奪假執^ヲ一名性執^ヲ破^{ニハ}。答、於世^{ニハ}（4ウ）諦所治^{ニハ}有^{ニハ}四種人^{ニハ}之中、破第四大乘人之執、是云奪假執^ヲ一名性執^ヲ破^{ニハ}也。^{言四種人者一世間、二外道三小乘、四大乘是也。}第四大乘人執^{ニハ}云奪假執^ヲ一名性執^ヲ破^{ニハ}。答、第四大乘人雖知^{ニハ}諸法假名^ヲ而執定^{ニハ}有生可生、故名性執^ヲ破所以是云奪假執^ヲ一名性執^ヲ破^{ニハ}也。

問、三種^ノ方言^ハ、有漸捨門^ト平道門^ト之中^ニ約何門^ニ立^{ソヤ}。答、初二^ノ方言^ハ約漸捨門^ニ立^テ、第三^ノ方言^ハ約平道門^ニ立^{ルヤ}。問、何故初二^ノ方言^ハ約漸捨門^ニ立^テ、第三^ノ方言^ハ約平道門^ニ立^{ルヤ}。答、漸捨門^ト者破病^{ナリ}之義^{ナリ}。初二^ノ方言^ハ約破病^ニ立^{テタリ}。平道者^ト顯道^ノ之義^{ナリ}。第三^ノ方言^ハ約顯道^ニ立^ッ。所以云初二^ノ方言^ハ約(5オ)漸捨門^ニ立^テ、第三^ノ方言^ハ約平道門^ニ立^ト。問、漸捨者破病^ニ之義^{ナリ}、平道者^ト顯道^ノ之義^{ナリ}者意何。答、凡約一切^ノ執病^ニ有^ハ龜^ニ有^ハ細^ニ。初令捨龜執^ヲ、次漸令捨細執^ヲ、從龜^ニ至細^ニ故云漸捨^ト。所以云漸捨者破病^ニ之義^{ナリト}。平者平等無差別^ノ義^{ナリト}。道者虛通無礙^ノ道理^{ナリト}。故云平道^ト。所以云平道者顯道^ノ義^{ナリト}。問、言初二^ノ方言^ハ約漸捨門^ニ立^テ、第三^ノ方言^ハ約平道門^ニ立^ッ者、初二^ノ方言^ハ但^ハ約一代漸捨^ノ之教^ニ、第三^ノ方言^ハ但^ハ約一代平道^ノ之教^ニ、若不爾^ニ耶。答、先何等教^ヲ云漸捨教^ト、何等教^ヲ云平道教^ト。問、法花涅槃等教^ヲ云漸捨^ノ之(5ウ)教^ト、花嚴勝鬘等教^ヲ云平道教^ト。答、其不言初二^ノ方言^ハ但^ハ約法花涅槃等漸捨^ノ之教^ニ、第三^ノ方言^ハ但^ハ約法花嚴勝鬘等平道^ノ之教^ニ。一一^ノ方言^ハ約一代漸捨^ノ平道教^ト也。問、一一^ノ方言^ハ各^ニ約一代漸捨^ノ平道^ノ之教^ニ者、可云三種^ノ方言^ハ俱^ニ約漸捨平道^ノ門^ニ立^ッ。而何言^{ハムヤ}初二^ノ方言^ハ約漸捨門^ニ立^テ、第三^ノ方言^ハ約平道門^ニ立^ッ。答、漸捨門^ト非^キ無平等^ノ之義^{ナリ}、平道門^ト亦非^キ無漸捨^ノ之義^{ナリ}、所以三種^ノ方言^ハ雖俱^ニ約一代漸捨平道^ノ之教^ニ、而言^{フニ}初二^ノ方言^ハ約漸捨門^ニ立^テ、第三^ノ方言^ハ約平道門^ニ立^ッ。無失^ト。問、漸捨門^ト亦有平道門^ノ義^{ナリ}、平道門^ト亦有漸捨門^ノ義^{ナリ}。何。答、初二^ノ方言^ハ先^ニ(6オ)破病^ニ後顯道理^ニ、所以漸捨門^ト亦有平道門^ノ義^{ナリ}。第三^ノ方言^ハ顯道理^ニ自病所破^{ナリ}、所以平道門^ト亦有漸捨門^ノ義^{ナリ}。問、且除平道門^ト之第三^ノ方言^ハ、就漸捨門^ト之初二^ノ方言^ハ、第二^ノ方言^ハ始世諦^{ヲモテ}令捨^ヲ龜執^ヲ、次真諦^{ニシテ}令捨細^ヲ、故漸捨^ノ之義^{ナリ}顯也。初方言^ハ二諦共破^ニ性執^ニ、何云漸捨^ト。答、約性執^ニ亦有龜細^{アリ}。始世諦^ハ破龜^{ナル}性生執^ヲ、次真諦^ハ令捨細^{ナル}性不生執^ヲ、從龜^ニ至細^ニ

故是亦漸捨也。問、何故性生執云、鹿執、性不生執云、細執。答、生者鹿顯之法、不生者微隱之法也。所以於鹿顯法、執實有故云鹿執。於微隱法、執實有、故云細執。問、初（6ウ）方言世諦以令捨鹿性生執、真諦令捨細性不生執。故此且漸捨者、初方言非、積八不、方言、難意何。答、難意重條云、若世諦破實生執、真諦破實不生者、此則破八不、非積八不。云。問、今初方言、既世諦破實生執、真諦破實不生者、何可云積八不。答、其重條意、約第二方言二諦俱無生之義云爾。今初方言約二諦俱無生之義、不積八不、所以無過。問、初方言約二諦俱無生義、不積八不者、約何義、積八不。答、世諦說不生、真諦說非不生、積八不。問、世諦說不生、故是積八不、真諦既說非不生、是破八不（7オ）何成、積八不。答、執有生、有不生、猶是生義、所以雖真諦說非不生、而成積八不。問、何故云執有生、有不生、猶是生義。答、生是有義、既執有生、有不生、所以云執有生、有不生、猶是生義也。

問、三種方言初變文易体方言甚多者、先其變文易体者何。謂。答、云此文意有二伝。即一伝、變文易体。一伝、變文易体。問、此二伝意何。答、初伝意、三種方言文種々相變、故云變文。三種方言破病顯道体各異、故云易体。後伝意、變三種方言文、令易一破病顯道之理言也。問、且就初伝、何云三種方（7ウ）言文種々相變、云三種方言破病顯道体各異。答、初方言二諦各中堅作、後二方言二諦各中橫作。所以云三種方言種々相變。初方言二諦共破性執顯道理、第二方言世諦破性執、真諦破假執顯道理、第三方言顯因緣道理、自一切執病所破、故云三種方言破病顯道体各異。問、且何云初方言二諦各中堅作、云後二方

*「非」一字、谷大本にて補う。
 *「義」の次に「無」の一字あるも、衍
 字と見て除く。

言二諦各中横作^{ルト}。答、初方言世諦^{ニハ}、仮生上遣性^ノ、生不生等^ノ五句^ヲ、堅作中^ニ、真諦^{ニハ}、仮不生上遣性^ノ、生不生等^ノ五句^ヲ、堅作中^ニ、所以云初方言二諦各中堅^ハ（8オ）作^{ルト}。第二方言世諦^{ニハ}、因縁^{ニハ}、仮生仮滅上遣性^ノ、生滅執^ニ、横作中^ニ、真諦^{ニハ}、因縁^{ニハ}、仮不生仮不滅上遣性^ノ、生滅執^ニ、横作中^ニ。第三方言世諦^{ニハ}、約因縁^{ニハ}、仮生仮滅宛然^{トシテ}、不生不滅^{ナルニ}、横作中^ニ、真諦^{ニハ}、約因縁^{ニハ}、仮不生仮不滅宛然^{トシテ}、不生不滅^{ナルニ}、横作中^ニ。所以云云後二方言二諦各中横作^ト也。問、且就初二方言^ニ、初方言之^ニ二諦各中堅作^ニ、第二方言^ニ二諦各中横作^ニ、初方言但有堅破義^ニ、無横破義^ニ耶。又第二方言^ニ、但有横破義^ニ、無堅破義^ニ耶。答、初方言不但有^ハ、堅破病義^ニ、亦有横破病義^ニ、第二方言^ニ、但有横破病義^ニ、無堅破病義^ニ。問、何（8ウ）故云爾。答、初方言^{ニハ}、横破八計^ヲ、故有横破病義^ニ、破^{ルニ}一々計^ノ各堅窮五句^ヲ、故有堅破病義^ニ。所以云初方言^{ニハ}、有^{ナリ}、横堅破病義^ニ、第二方言^{ニハ}、横破八計^ヲ、故有横破病義^ニ、無破一々計^ノ各堅窮五句^ヲ。所以云第二方言^{ニハ}、但有横破病義^ニ、無堅破病義^ニ也。問、何初方言横破八計^ヲ、堅窮五句^ヲ、第二方言^{ニハ}、但有横破^ニ、八計^ヲ、而不堅窮五句^ヲ。答、初方言不約^テ二諦俱無生之義^ニ、釈八不^ヲ、所以横破八計^ヲ、堅窮五句^ヲ。第二方言約^テ二諦俱無生之義^ニ、釈八不^ヲ、所以但横破八計^ヲ、不堅窮五句^ヲ也。問、何故初方言不約^テ二諦俱無生之義^ニ、釈八不^ヲ、故云横破八計堅窮五（9オ）句^ヲ、第二方言約^テ二諦俱無生之義^ニ、釈八不^ヲ、故但横破八計^ヲ、不堅窮五句^ヲ。答、第二方言約^テ二諦俱無生之義^ニ、釈八不^ヲ、故初方言約^テ二諦俱無生義^ニ、不釈八不^ヲ、故堅窮五句^ヲ。雖言^{フト}「非非生非非不生等^ノ、而能成釈^{スルニ}」二八不^ヲ。問、何以知初方言^{ニハ}、有横堅破病之義^ニ、第二方言^{ニハ}、但有横破義^ニ、無堅窮義^ニ。答、初條說中實^ニ、一處云、堅五句^ヲ、横破八迷^ヲ、洗顛倒之病^ヲ、令畢竟無遺^ニ、即是中実^云。以知初方言^{ニハ}

*「生亦非」三字、谷大本により補う。

有横豎破病義^一。亦重條說二諦俱無生義^一。處云若世諦說実生^ニ真^{（9ウ）}。諦說^ニ実^ハ不生^ト者、即破八不^一不^セ積八不^一云^ニ。准知^ヘ第二方言^ニ。但有横破義^一無豎窮義。問、言五句者何、又八迷者何。答、約五句^ニ有世諦所離^一五句真諦所離^一五句。言八迷者即八計也。問、其世諦所離^一五句真諦所離^一五句者何、又其八迷者何。答、世諦所離^一五句者、生・不生・亦生亦不生・非生非不生・非非生非非不生也。真諦所離^一五句者、非生・非不生・亦非生亦非不生・非非生非非不生・非非非生非非非不生也。八計者生滅断常一異来出也。約此^一破^{スル}不生滅断常一異来出^一云横破八迷^一、窮^ル生・不生・亦生亦不生・（10才）非生非不生・非非生非非不生^一云豎窮五句也。

問、初方言說幾中^一。答、說三種中^一。問、即何。答、世諦中・真諦中・二諦合明中也。問、世諦中作法何、余亦爾。答、仮生^一不可云生^一不可言不生^一、名世諦中^一。仮不生^一不可言不生^一不可言非不生^一、名真諦中^一。無生滅生滅名世諦^一、生滅無生滅名真諦^一。無生滅生滅^一豈是生滅^一、生滅無生滅^一豈是無生滅^一、故非生滅^一非無生滅^一名二諦合明中^一。問、仮生不可言生^一不可言不生^一名世諦中^一者、約此^一何仮何中、余亦爾。答、仮生者世諦仮^一不可言生^一不可言不生^一者世諦中^一。仮不生者真諦仮^一不可^一（10ウ）言^一不生^一不可言非不生^一者真諦中^一。約二諦合明中^一云非生滅非無生滅^一、此即仮此即中^一、更中仮非異^一。問、除二諦合明中^一、就二諦各中^一何云仮生^一名世諦仮^一、云^一不可言生^一不可言不生^一名世諦中^一。約真諦亦爾。答、約世諦^一有不自義離辺義^一。仮生者世諦不自義^一、故名世諦仮^一。不可言生^一不可言不生^一者、世諦離辺義故名世諦中^一。約真諦^一亦有不自義離辺義^一。仮不生者真諦不自義故名真諦仮^一。不可言不生^一不可言非不生^一者真諦離辺義故名真諦中^一。問、何云、仮生^一云世諦

*原本「云」とあるも谷大本により改む。

不自義云(11オ)不可言生不可言不生云世諦離邊義、約真諦亦爾。答、世諦
 假生非自假生、相待於真諦假不生、故假生云世諦不自義。此假生離性、生不生等
 五句、故云不可言生等、云世諦離邊義。真諦假不生非自假不生、相待於世諦假
 生、故假不生云真諦不自義。此假不生離性、生不生等五句、故云不可不生等、
 云真諦離邊義。問、且就二諦不自義、世諦假生與真諦假不生相待何。答、世
 諦假生宛然不生。云真諦假不生、離世諦假生外別無真諦假不生、故云假生與
 假不生相待。問、云假生即(11ウ)假不生、既是一體法、何云相待。答、假生
 假不生其體雖一、其生不生義異、故云生不生義相待無過。問、約二諦各中具
 中假、約二諦合明中何。答、云此二種師說不同。問、何不同。答、均正師
 興皇弟子、云惠均僧正。吉藏大師同、相弟子。惠均僧正作無依無得大乘四論玄義十二卷也。
 均正師作無依無得大乘四論玄義十二卷。亦云均正章、四論者中百十
 二智論也。出十二卷章第一卷中假義。均正嘉祥俱法朗師弟子也。問、爾此二師御意何。答、均正
 師意用二體不二。用二故共具中假、體不二故只中無假。嘉祥御意、體雖不二、
 既有(12オ)不自義離邊義、故約體亦具中假。問、爾今意此二師御義欲共用、
 若欲取捨耶。答、敢不取捨、但就嘉祥御意云也。約二諦合明中亦具中假。
 問、爾約二諦合明中具不自義離邊義何。答、約一非生滅非無生滅之言、世諦
 生滅真諦無生滅相待不自義、是云不自義。泯世諦生滅真諦無生滅二邊、是云
 離邊義。此言泯者泯寂也。待言泯破也。問、約二諦各中中假異、今何約二諦合明中一非生滅非無
 生滅之言亦名中一名假。答、用二故中假別々立、體不二故亦名中一名假。問、
 何以知約一非生滅非無生(12ウ)滅之言、有不自義離邊義。答、重牒云非

*「色」谷大本は「毛」。
*「耶」谷大本は「邪」。

真非俗名中^一云。又次云是非真非俗^ハ非真非俗^ニ、故是亦假^{ナリ}云。又大乘玄第二^ニ云、有無是用假^{ナリ}用中^{ナリ}、非有非無是体假^{ナリ}体中^{ナリ}云。以知約^一一非生滅非無生滅之言^ニ、有不自義離^ハ邊義^一。問、言非真非俗^ハ即是体假^{ナリ}一者^一、何大乘玄不言^一以非有非無^ハ為体假^{ナリ}、言以而有而無^ハ為体假^{ナリ}耶。大乗玄云非有非無、而有而無、即是体中体假也云々。意云非有非無是用假^{ナリ}用中^{ナリ}。非有非無体中^{ナリ}、而有而無体假^{ナリ}。中^{ナリ}、而有而無体假^{ナリ}。非有非無而有而無是体假^{ナリ}体中^{ナリ}、而有而無非有非無是体假^{ナリ}。而有而無用假^{ナリ}、非有非無用中^{ナリ}云也。答、其大乘玄意、而有而無用從非有非無体起假^{ナリ}、故且名体假^{ナリ}。非正体假^{ナリ}所以不違。問、從体一起用假^{ナリ}非正体假^{ナリ}一者^一、(13才)以何^{ナリ}為正体假^{ナリ}。答、如前^一以非有非無^ハ為正体假^{ナリ}。問、以非有非無^ハ為正体假^{ナリ}一者^一、何大乘玄云非有非無是用假^{ナリ}。答、其大乘玄意、且約三節二諦云爾故、故不違。問、先其三節二諦者何。答、有俗空真者初節、空有俗非空非有真者第二節、二不二俗非二非不二真者第三節。是云三節二諦。問、爾非有非無是用假^{ナリ}者、約三節二諦^一者意何。答、云三節二諦^一凡有六義。且約漸次化物義、初二節二諦皆是用、第三節二諦正是体。故約三節二諦^一言之、非有非無是用假也。言六義者、經說不同、次化物義、順機得道義、陶凡接聖義、亦云導凡接聖義、曉喻淺學義也。義、依二諦說法義、漸次化物義、順機得道義、陶凡接聖義、亦云導凡接聖義、曉喻淺學義也。問、爾何(13才)約漸次化物義言之、初二節二諦皆是用、第三節二諦方是体。答、為遣有病^{ナリ}說有^ハ為俗^{ナリ}空^ハ為真^{ナリ}。時捨^{ナリ}有^ハ着^{ナリ}空^ハ為遣空病^{ナリ}說空有^ハ為俗^{ナリ}非空有^ハ為真^{ナリ}。時捨^{ナリ}空^ハ着^{ナリ}非空非有病^{ナリ}說二不二^ハ為俗^{ナリ}非不二^ハ為真^{ナリ}。時方悟体中理。故約漸次化物義言之。初二節二諦皆是用、第三節二諦方是体也。三節二諦者、三重二諦。又立四重二諦時二不二非不二^ハ為俗^{ナリ}言忘慮絕為真^{ナリ}。此即第四重杖、非実蛇床虎杖、言蛇床虎杖。二諦。亦名絕言真。譬如食油鳥言食油鳥、和言也燕似食油、色如有耶蛇床虎杖、非実蛇床虎杖、言蛇床虎杖。真性道理亦爾。道理不応言真俗非真非俗。寄言強有名真名俗、強名沾名。沾者寂靜義也。問、初二方言世諦同破性執^一有何異。答、初二方言世諦雖同破^ハ性執^ハ、於所破^ハ性執^ハ寬狹少異也。問、何異。答、初(14才)方言世諦所治性執寬、第二方言世諦

所治性執狹、故寬狹異也。問、何故云爾。答、初方言世諦奪破、奪仮執一名性執一破故寬。第二方言世諦縱破、只破性執一不奪仮執一故狹也。問、直有初方言世諦所治性執寬、第二方言世諦所治性執狹義、若亦有第二方言世諦所治性執寬、初方言世諦所治性執狹義耶。答、亦有爾義也。問、約何義初方言世諦所治性執狹、第二方言世諦所治性執寬。答、初方言世諦直破性生執、而不破性不生執、所以狹。第二方言世諦性生不生執共破、(14ウ)所以寬。問、第二方言世諦破性生執、真諦破仮生執、說二諦俱無生義一方言、今何云世諦破性生不生執、若世諦破不生執者、非說二諦俱無生義一方言耶。答、第二方言世諦奪不生執一名性生執一破故、能成說二諦俱無生義一方言。問、第二方言世諦奪性不生執一名性生執一破者、可言真諦亦奪仮不生執一名仮生執一破耶。答、亦云爾。問、嘉祥既云第二方言世諦破性生執、真諦破仮生執、云說二諦俱無生義。今何違師御言云世諦破性不生執、真諦破仮不生執。答、其師御意約奪破義云爾、故不違。若第二方言世諦不(15才)破性不生執、真諦不破仮不生執、此性仮不生執、於何處一破、若二諦用中不破此性仮不生執者、不言第二方言二諦用中破尽性仮執出重。問、有人云、第二方言性不生執真諦破者、是用耶是不用耶。答、是不用也。問、何故不用。答、若性不生執真諦破者、乍名性不生執一破耶、為當名仮執一破耶。若名性不生執一破者、第二方言真諦破仮生執云。何云破性不生執。若性不生執名仮生執真諦破者、可言仮不生執名性生執一世諦破有如是難故不用也。問、初方言說何義。答、說四重階級。問、先其階級者何義。答、階級(15ウ)者次第義也。問、何故云爾。答、說從深至淺、次第故云階級、所以是次第義也。

問、其四重階級者何。答、一、中実、二、二諦ノ仮ニ、亦云而、有而無、三、二諦ノ用中、四、ニ体中也。

立、令非有非無^{ナラ}、是云中実^ヲ。外人聞成^{テナス}云非有非無^ト之斷見^ヲ、所以論主說^テ而有而

說此因緣中道無有不^{ニテハ}同^ノ汝^ノ前^{ニシテ}性^{スト}有^ノ無^{ニハ}雙^テ彈^ヲ兩^ヲ性^無。即性有性無也。是云二諦用中^ト。外人

就緣飯者興皇師四飯中初飯也。四飯者就緣飯、隨緣飯、因緣飯也。此均正師淨秀師列次第也。嘉祥列因緣・對・就・隨、相配四悉檀、就緣飯者世界悉檀、隨緣飯為人悉檀、對緣飯對治悉檀、因緣飯

假說有等。因緣仮者、説因緣中仮体用理也。

答、約一性有無、有偏邪義虛妄義離性有無偏邪、故云中離性有無虛妄、故云実。

偏邪、無八計偏邪、故名中。八計是虛妄、無八計虛妄、故名実。云。以知爾問。

妄ヲ故コト名ヲ中ト美ト答ト雖リト有ト八ト計ト不ト出ト有ト無ト八ト計ト中ト生ト常ト一ト出ト此ト四ト有ト義ト滅ト漸ト異ト

無偏邪虛妄故名中実、比中実中即実耶、
為当中与実別本耶。答、中即是実

是即一生有無之所歸。付扁名中付虛名美、所以云中即美。聞、中美之本生有

*「各」谷大本傍註に「開敷」とある。

(17オ) 伝如是。問、爾其均正師何説、又先徳伝何。答、均正師云、仮前中は尽性中、尽性有性無、故名中^ニ是強名中^ト。又先徳云^{中論述、言世諦中與中実異、不}性生^ニ是名世諦中^ト、於仮生上^ニ性生^ハ無^{ナル}、故性生^ハ無^{ナル}即是中実^{ナリ}。以知性有無之無^{ナル}所名中実^ト也。問、爾均正師言并先徳言爾。今嘉祥御意何。答、嘉祥説中実云、横破八迷^ニ、堅窮五句^ヲ、洗顛倒之病^ヲ、令畢竟無遺^ニ、即是中実^{ナリ}云。是性有無等病無所名中実^ト。又維摩玄云、^{又云淨}有所無^ハ是二諦之外^{ナリ}、二諦不所撰^ニ云。依此等文^ニ可言嘉祥亦性有無之所無^ニ名中実^ト。問、爾其維摩(17ウ)玄云有所無^ハ是二諦之外^{ナリ}、二諦不所撰^ニ云是名中実^ト、何以此等文^ニ証性有無之所無^ニ名中実^ト。答、無^{ナリ}。二諦不所撰^ニ云是名中実^ト、何以此等文^ニ証性有無之所無^ニ名中実^ト。中実^ト。答、四重階中第三階是因縁。既第二第三階因縁二諦之外殊立初階破性中^ニ。是維摩玄云有所無^ハ二諦之外^{ナリ}、二諦不所撰^ニ云^{有所無所有、有所無者有所得有所無、是二諦中真諦所撰、非斷滅無、故云妙無、簡斷法空而云妙無、是即本性空、何以知涅槃是妙無、涅槃經云、伽毘羅城空、大涅槃空云云。以知大涅槃妙無也。具出二諦義也。}有人云、中実体是因縁有無也。問、何故中実体因縁有無^ニ。答、於因縁有無上性有無無^ニ、是名中実^ト。所以云中実体因縁有無^ニ。問、因縁有無上性有無無^ニ名中実^ト者、与第三階何異。答、其開合異也。問、開合意何。答、(18オ)初階合因縁有無^ニ此上立中実名^ト。第三階開因縁有無^ニ此上立真俗名^ト。所以開合異也。問、爾今意中実体因縁有無^ニ之義用耶不用耶。答、不用。問、何故不用。答、中実体因縁有無^ニ者、受此四重階鈍根之人初階之處若悟^{ルヤ}因縁有無^ニ若不悟耶。若悟者不可言^{スト}起^ヲ斷見^ヲ、若不悟者不可言^ハ因縁有無^ニ。若初階處不悟^ニ因縁有無^ニ而初階体是因縁有無^ニ者、可言亦初階處不悟^ニ体中^ニ而初階体是体中^ニ亦合各異^ニ不成^ニ、初階處無二諦双説^ニ、何云合^ニ、第三階處二諦双説^ニ、是合^ニ何可言^ニ各^ト有如是難故不用之。(18ウ)問、何云中実^ト。答、論主以就縁

*「問爾伏不斷」五字、谷大本により補う。

仮「求外人性有無」不得立、令非有非無云中実。問、爾其論主以就緣仮「求性有無」、若言有無而求耶、若言非有非無而求耶。答、既言以就緣仮「求性有無」、所以同前緣「言有無」求之。問、爾同前緣「言有無」求有無云中実、為當如何。答、此不爾。言有無即求彼有無不得立、令非有非無云中実。問、有無不名中実、非有非無名中実者、此非有非無若論主非有非無耶、若外人非有非無耶。論主非有非無者、論主非有非無教也。外人非有非無者、外人念非有非無解也。答、論主非有非無与外人非有非無合名中実。問、何云爾。答、論主以就（19オ）緣仮「求外人性有無」不得立時、論主方說諸法非有非無物、是時外人成非有非無解、伏性有無執此上立中実之名、所以云爾。問、爾聞論主說非有非無外人成非有非無解者、是成悟何言起斷見。此說初階處疏云、彼聞云非有非無斷斷見云云。依此文如是言耳。答、約外人成「一非有非無解」、進有伏性有無執之義、退有起斷見之義。所以彼聞說「非有非無」雖起斷見亦不相違。問、何外人成「一非有非無解」、進有伏性有無之執之義、退有起斷見之義。答、外人聞論主非有非無之言、念諸法非有非無物時、己性有無執謂無故、云進有伏性有無執之義、非直己前有無執謂（19ウ）無、而撥無因緣有無、故云退有起斷見之義。問、爾外人聞論主說非有非無伏性有無者、外人此中実所直伏而不斷耶。答、直伏不斷。問、爾伏不斷者、何說中実「処云橫破八迷」豎窮五句、洗顛倒之病令畢竟無遺、既云令畢竟無遺何云直伏而不斷。答、其令畢竟無遺者、約伏「非約斷」。意畢竟無遺者約伏言也。問、令畢竟無遺者約伏「非約斷」者、何亦說中実「疏引瞿曇大聖主、憐愍說是法、悉斷一切見、我令稽首礼之文」証。中論第四卷窮後文也。既云悉斷一切見、何云伏非斷。答、彼悉斷一切見者、是伏斷「非永斷」、所以不相違。問、言悉斷一切見者、約伏「非約斷」

者(20才)此中論一切見直伏不斷耶。何者此一偈等中論一部意說故也。答、其約言悉斷一切見有伏斷永斷。今取伏斷義、証中實、非謂永斷義、所以無此難。

問、爾中實處所伏斷執於何處永斷。答、維摩玄云、伏斷四句中中伏假斷云。依此文、可言中實處伏執、二諦假處斷也。言伏斷四句中中伏假斷、假伏中斷、中伏中斷、假伏假斷也。問、何言

中實處伏執第二階斷。答、第二階說假有假無時、悟有假有假無、性有性無、時、前性有無執永斷。故云中實處伏執第二階斷。問、中實處伏執二諦假處斷者、

何中論疏說第三階雙彈兩性、依此文可立中實處伏執第三階斷。何言第三階斷、既玄与(20ウ)疏相違、何通會。答、会此相違、先德有多伝。云有伝玄約正斷

云第二階斷、疏約遮斷云第三階斷、玄与疏各舉一義、所以不相違。是善議大德伝也。有伝云、約一性執、有自性執偏邪執、玄約斷自性執云第二階斷、疏約斷偏邪執云第三階

斷、玄疏各舉一義、所以不相違。是安澄大德伝也。問、且就初伝、何第二階云正斷第三階云遮斷。答、聞第二階說假有假無時、先性無永斷、所以第二階云正斷。此人聞

說假有假無、念我先性性無何異、至第三階處說是因緣中道有無、不同汝先性有無、但遮彼性有無、所以第三階云遮斷。問、第二階云正斷約一性執有自性(21

才)執偏邪執、此二執第二階共斷。答、爾斷。問、爾何重牒云能障惑有自性執偏邪執、所障世諦中仮亦爾也。悟仮斷自性執、悟中斷偏邪執、依此文、可言、自

性執第二階斷偏邪執第三階斷。意能障一惑有自性執偏邪執等者、自性執障假、偏邪執障中、悟仮時斷自性執、悟中時斷偏邪執也。所障世諦中仮亦爾者、仮自性執所障言也。答、此機根不同。有緣聞仮、自性執偏邪執共斷。初牒示此緣、有緣聞

仮斷自性執、聞中斷偏邪執。重牒示此緣、所以不違。問、且就後伝、玄約斷自性執云中伏假斷。此中伏假斷之人、直斷自性執、不斷偏邪執耶。答、中伏假

断人自性偏邪執共伏共断。問、爾此中伏仮断人自性偏邪執共伏共断何（21ウ）先云玄断自性執中伏仮断。答、先德伝未明。然先德意但約断自性執、迦云、中伏仮断云爾歟。問、中実所伏執於何処断。答、第二階断。問、中実所伏執第二階断者、何中論云說而有而無接彼断見。答、夫接断見時即断性執、所以無妨。問、云接断見時即断性執。答、断見者惡取空異名。撥一切法都無名断見。此人令悟有仮有仮無云接断見。悟有仮有仮無時、先性有無執永断所以接断見一時断性執。

問、爾接断見時即断性執者、其断見性執若異為当如何。答、此異。断見者惡取空異名、性執者執諸法実有等。問、爾性（22才）執与断見異者、今此断見与性執異故不名性執。若名仮執。答、此断見亦名性執不名仮執。問、爾此断見亦名性執者、何先云断見性執異。答、断見者惡取空異名也。前所起性執非惡取空、所以性執断見異也。今此断見性仮二執中可名性執不可名仮執云爾。問、爾何断見名性執不名仮執。答、此方言直破性執不破仮執、所以此方言所治断見亦名性執不名仮執。問、執諸法実有与断見異。爾、執諸法実無与断見有何異。答、有所得大乘云依他法上無遍計所執故空、執是空道理実無、小乘人空道理実無。有外道（22ウ）執無君臣父子等、是云実無。撥依他法体都無云断見、所以執諸法実無与断見異也。撥者除也。

問、中実若体中若用中耶。答、体中用中。問、何云爾。答、此中実望利根体中、望鈍根用中也。所以云爾。問、何望利根云体中望鈍根云用中。答、利根人初階所破洗一切執病悟体中理、所以望利根人云体中。鈍根人直伏性有

無執^{ノミ}不悟解體中理^ヲ、所以望鈍根人^ニ云用中。問、爾望利根人^ニ直體中^{ニシテ}無用中義^ニ耶。答、約利根人^ニ體中^{ニテモ}用中^{ニテモアリ}。問、爾何先云望利根人^ニ體中^{ニテモ}、望鈍根^ニ用中^{ニテモ}。答、彼望利根人^ニ體中^{ニテモ}用中^{ニテモアリ}。然今利鈍根對故望利根人^ニ體中^{ニテモ}、望鈍^ニ(23オ)根人^ニ用中^{ニテモ}。問、何望利根人^ニ體中^{ニテモ}用中^{ニテモ}。答、利根人初階^ニ一切執病所破洗^ニ、先悟因緣^ニ二諦中道理^ヲ、次泯因緣^ニ二歸不二悟體中理^ヲ、所以云望利根人^ニ體中用中^ニ。約利根人先悟用中、次悟體中。今華終中故云體中也。

問、何以知中實處有利鈍人。答、重牒疏云、為利根人^ニ說初二八不^ニ、為鈍根人^ニ後二八不^ニ云。受八不^ニ既有利鈍^ニ、今四重階^ハ八不^ヲ豈受四重階^ヲ人無利鈍^ニ耶。又碩法師疏云、對偏說^ニ中^ニ未是妙中^{ナラ}、偏与中双淨^ト方是中實^{ナリ}云。此利根人悟體中^ニ。又有師中論疏云^ニ其名非^{明白也}。分別^{シテ}明中實^ヲ所有利鈍人^ニ云。即疏正文說云、利根人破性病^ニ時悟經中說因緣^ニ二諦^ヲ、故為此入^ニ更不說中假^ニ。鈍根^ニ(23ウ)人破性病時無二諦^ニ、為此入^ニ說二諦^ヲ接彼斷見^ニ云。以知中實^ニ處有利鈍人^ニ也。問、中實^ニ處有利鈍人^ニ者、有人云^ヲ中實^ニ處^ニ真有鈍根人^ニ無利根人^ニ用耶不用耶。答、不用。問、何故不用。答、初方言遠^ニ釈如来出世^ニ破病顯道^ニ旨^ヲ、近^ニ釈龍樹出世^ニ破病顯道^ニ旨^ヲ。今四重階^ニ處^ニ只有鈍根人^ニ無利根人^ニ者、仏与菩薩只令鈍根人^ニ破病顯道^ニ、不利根人^ニ破病顯道^ニ耶。若共令利根人^ニ破病顯道^ニ者、有何妨^ニ四重階^ニ處^ニ有利鈍人^ニ。又唐倭法師云、中實^ニ處有利鈍人^ニ違此等理^ニ故不用之。問、龍樹所破緣^ニ有利鈍人^ニ者、何中論云^ニ仏滅度後像法中人根轉鈍^ニ。答、夫仏在世時^ニ仏滅度^ニ(24オ)後^ニ相望^ニ大判^ニ利鈍^ニ。非仏在世時無鈍根^ニ仏滅度後無利根^ニ。若仏滅度後無利根^ニ何言受^ニ龍樹所說^ニ八不^ニ有利鈍^ニ耶。

*傍註に「鈍歟」とある。

*「在時」谷大本は「在世時」。

*「第四卷」とあるも現行卷一「二諦義」の文なり。

時偏、只說実二不說中一時偏。ニハナリ中実並說時義始円正。ナリト云爾。問、何以知具中実一時義始円正。ナルカ故中名円正義。答、第三方言說世諦中處云、只中而無仮一時偏、只仮而無中一時偏。ナリ具中与仮時義始円正。ナリト准知爾。問、爾今云中実中、云中仮中、有何別。答、碩法師遊意云、此二中無別、若爾同是体中也。云問、同体中、何云中実中、云中仮中。答、一、体中有藥病共淨、淨藥アラユル所顯故云中仮中、淨病メテヲ所顯故云中実中。言業者二諦用中也。病者二諦用中所遣病也。問、淨病所顯故云ニハムコトハ、中実中爾。何淨藥所顯故云ニハムコトハ、中実中爾。意遣用中用仮所顯中。故云中仮中言也。故云中仮中言也。問、何体中云用中用仮所表中。答、三種方言、体中皆浪用中仮所顯、故用中用仮所表中。問、爾浪其用中仮云何所顯。答、無生滅生滅名世諦、生滅無生滅名真諦。無生滅生滅、豈生滅、生滅無生滅、豈無生滅。故非生滅非無生滅、名二諦合明中也。問、中実所用初章四句不用耶。答、用。問、何以知中実所用初章四句。答、大乘玄胡吉藏大德所造。理可有二十卷、此土只五卷度來。此第四卷文也。說初階云、以初章四句求性有無、不可得、故非有非無。名中実云。以知中実所用初章四句。問、中実所用初章四句（26ウ）句者、約初章四句、有初節四句後節四句、二共用為當何。答、云二共用何妨。問、若爾二共有難。何者若用初節四句者、初節四句性有無、是所破病、非能破藥、何言以所破性有無還求性有無。若用後節四句者、後節四句是對緣仮破、非就緣仮破。今中実就緣仮破、何言用後節四句。答、雖二共用無此難。問、且云用初節四句、既有所難、何可免。答、夫大乘玄意就初節四句求性有無、非以初節四句求性有無、所以無前難。問、何謂。答、外人所計性有無不出初節四句。今論主就此初節四句性有無、以就緣仮求性有無。非以（27オ）初節四句為藥

求^{トイハント云ハ} 外人性有無^ヲ。問、云用^ト後節四句^ヲ既有前難^ニ何可免^ニ。答、雖用後節四句
 無前難^ニ。何者後節四句第一無可句兩望^ス。一對緣仮破義^ヲ、二就緣仮破義^{ナリ}。今中実^ニ
 所用就緣仮破義^ヲ、不用對緣仮破義^ヲ。所以無前難^ニ。言兩望者、中実望對緣仮^ニ。問、爾其^ハ
 中実所有對緣仮破義^ヲ、就緣仮破義^ニ何。答、欲對^{セムト}他自性有無^ハ、有有^リ而可^{シテ}有^{ナル}
 無有^{ハリト云ニ}、無而可無^ニ。而今說因緣有無^ヲ、有有^ハ而可有^{ナル}、無無而可無^{ナル}、是云無可^ト。今
 中実所無對緣仮破義^ヲ。就緣仮破者就他自性有無^ヲ、以就緣仮^ニ求令^{テムル}有無有而可有^ハ、
 無無而可無^ニ。是云無可^ト。中実^{ニハ}所用此就緣仮破義^ヲ、不用對緣仮破義^ヲ、
 所以雖用^{イエストモルト}後節四句^ヲ無前難^ニ也。問、仮前中等四句相配四重階^ヲ何。言仮前中等四句
 仮後中、三中前仮、四中後仮也。中二句者仮前中、仮^{者、一仮前中、二}
 後中。仮二句者中前仮、中後仮。是云中仮四句也。答、初階是仮前中、第四階是仮後中、第
 二第三階是中前仮。中後仮四重階中無也。問、何故初階云仮前中、余亦爾^{ナリ}。答、
 初階二諦仮前中故云仮前中。第四階二諦仮後中故云仮後中。第二第三階体中前
 仮故云中前仮。中後仮者、体中後方說而有而無^ニ是也。今第四階後更不說^ニ而有
 而無^ヲ、所以云中後仮四重階中無^{ニシト}也。問、且就第三階、第三階是二諦仮後中故取
 第三階一可^ヲ（28才）言仮後中、何越取第四階云仮後中。答、第二第三階既名中
 前仮、所以更取第四階一名仮後中。問、第二第三階体何物、其云体同。答、第二
 第三階体同因緣有無也。問、若爾第二第三階應無差別。答、取因緣有無之上不
 自義^ニ名第二階、取因緣有無之上離邊義^ヲ名第三階。故非無差別。問、第二第三
 階其体雖同因緣有無、既取因緣有無、既取因緣有無上不自之義名中前仮、何不
 取因緣有無上離邊之義^ヲ而名仮後中。答、体用相對時、体名中用名仮。今第二
 第三階同因緣有無^{ナルカ}故共用也。所以同名中前仮。問、何以知体用相^ニ（28ウ）對時^ハ

＊「三」谷大本により補う。

＊原本「品」とあるも谷大本により改む。

体名中用名仮。答、中論云、因縁所生法、我說即是空、亦為是仮名、亦是中道義。云。此偈說体用中仮理尽偈。然此偈花手經文也云云。此經有十二卷。引々。彼經見此偈無。又目錄有名花首經。本此土未度來。疑若出彼本歟。既云亦為是仮名、亦是中道義。是体用相對時、体名中用名仮也。問、一法上立兩名云亦。今体用二法之上立中仮名何云亦。答、今家意体用其体無二、体即用、用即体也。所以此亦成一法上立兩名。問、体用相對時体名中用名仮、故可名中前仮、何名仮前中。答、此非例、中実雖名用中非正中、是用中之所離。故然名用中所以体用相對不云中前仮。意第二第三階。問、此亦不爾。中実用中之所(29才)離故名用中、亦用仮之所離故名用仮、猶体用相對可云中前仮、何云仮前中。答、中実用中用仮之所離故、雖仮名用仮体用相對不云中前仮。問、既云用中用仮所離故名用仮、何言体用相對不云中前仮。答、夫中実用中用仮之所離故雖仮名用仮、此用不標体不二。故体用相對不云中前仮。問、既名用一何不表体不二。答、中実雖名用中非正中故不表体不二。問、爾何用表体不二。答、第三階用中二能表不二。問、其第三階中二能表体不二何。答、第三階用中真俗、俗真之俗、真俗之真。真俗非俗、非真、非真非俗云体中。是云第三(29ウ)階用中二能表第四階体不二也。問、大乘玄第二卷說八。引撰嶺師不義處文。御言所拏仮前中等四句与疏所說仮前中等四句有何異。答、言雖同而意亦同亦異也。問、何爾。答、言同者玄疏共名仮前中、仮後中、中前仮、中後仮。所以云言同。意亦同亦異者、二句意同、二句意異、所以云意亦同亦異。問、爾其二句意同、二句者何二句、約異亦爾。答、二句意同二句、中前仮中後仮、此二句也。二句意異二句、仮前中仮後中、此二句也。問、何故云爾。答、二句意同者、

*「破」谷大本により補う。

玄疏共用仮名中前仮ト体仮名中後仮ト。所以云此二句意同。從用起体仮用仮。二句意義者、玄ニハ体中名仮前中ト、疏ニハ破性中名ヲ（30才）仮前中ト。玄ニハ用中名仮後中ト、疏ニハ体中名仮後中ト。所以云二句意義異ナリト問、且除同二句ニ就異二句ニ、何ニハ玄ニハ用中名仮後中ト、疏ニハ体中名仮後中ト耶。又何ニハ玄ニハ体中名仮前中ト、疏ニハ名仮後中ト。答、玄意用中、用仮後中故名仮後中ニ。疏意用中用仮同名中前仮ト。所以更用中不名仮後中ト、取体中ヲ名仮後中ト。玄意体中体仮前中故名仮前中ト。疏意第四階後ニハ更不立体仮ヲ、所以体中只名仮後中ト不名仮前中ト。玄四句者而有而無、非有非無、而有而無。疏四句者非有非無、而有而無、非有非無、非有非無。

問、玄所ニ舉中仮四句ハ、撰嶺師言也。今疏所ニ舉中仮四句亦同師御言ナリヤ耶。若嘉祥師私御言耶。答、疏所ニ舉中仮四句、亦嘉祥引師御（30ウ）言ニ所ナリ宜非私御言ニ。問、何以知疏所ニ舉四句亦嘉祥引師御言。答、疏云悟是四重階ニ悟一師立中仮体用意ニ云。既云悟一師立中仮体用意、出此中仮四句ニ。以知疏所ニ舉亦引師御言ニ也。問、爾玄疏所ニ舉四句同述一師義者、何一師言如是相違。答、先難意云何。問、意疏捨テ從体一起用仮立中仮四句ヲ、玄加從体一起用仮立中仮四句ヲ。何一師語如是相違言ナルヤ也。答、約一師立中仮四句ヲ有多義門。今玄疏各ニ舉一義ヲ所以不相違也。

問、初階ハ只名中実ニ、若亦名破性中ト耶。答、亦名破性中ト。問、何名破性中ト。答、破性有無ニ名中故名破性中ト。問、破性有無ニ名中故名破性中ト（31才）者、此破性中体中耶用中耶。答、用中也。問、何名用中。答、用中藥病相對、体中共淨ナリ。今破性中藥病相對、所以用中也。問、破性中是用中者、何常言中実通体用、破性中只属用中ト。若中実通体用者、破性中亦可通体用ニ。若破性中不通体用、中実亦可不通体用。答、有人依有此難云中実只用中、非体中也。問、有伝中実只用

*谷大本の上巻部分は以上で終り、割註
以下は欠落。

二諦^ニ有開門^ニ二諦^ニ。合門^ニ二諦^ニ耶。答、有爾。問、云何。答、有俗空^ハ真者^ハ是開門^ニ二諦^ニ也。空^ハ有俗^ハ非空^ハ有真者^ハ合門^ニ二諦^ニ也。問、何故云爾。答、開門^ニ二諦^ニ開合門^ニ二諦^ニ立^ニ二諦^ニ、故云開門^ニ二諦^ニ。合門^ニ二諦^ニ合開門^ニ二諦^ニ為俗諦^ニ、故云合門^ニ二諦^ニ。問、(33オ)爾約開合^ニ二諦^ニ有淺深^ニ耶。答、有爾。問、爾^ハ何淺何深。答、開門^ニ二諦^ニ淺合門^ニ二諦^ニ深。問、何云爾。答、開門^ニ二諦^ニ用故淺、合門^ニ二諦^ニ通体用^ニ故深。何者開門^ニ二諦^ニ唯此空有用故淺、合門^ニ二諦^ニ開門^ニ二諦^ニ空有用為俗^ニ、非空有体為真^ニ、故通体用^ニ深也。智度論釈大品經善權住二諦中為衆生說法文云、為著有者說空為著空者說有云云。釈仁王經有諦無諦等文云、若有若無皆是世諦、非第一義諦等云云。此文未定其經文一勘之。問、初階^ニ破性^ニ有無執^ニ故名^ニ破性^ニ中^ニ、第三階^ニ亦破性^ニ有無執^ニ故名^ニ破性^ニ中^ニ耶。答、第三階^ニ亦破性^ニ中^ニ。問、何以知第三階^ニ亦破性^ニ有無執^ニ故名^ニ破性^ニ中^ニ。答、初牒^ニ說第三階^ニ處云是破性^ニ中^ニ、以知云爾。問、爾初階^ニ名破性^ニ中^ニ、第三階^ニ名破性^ニ中^ニ、有何異。答、雖同名破^ニ(33ウ)性^ニ中^ニ其意異也。問、爾^ハ其意異^ニ何。答、初階^ニ名^ニ破性^ニ中^ニ是約伏^ニ、第三階^ニ名破性^ニ中^ニ是約斷^ニ、所以意異。問、何云爾。答、初階^ニ伏性^ニ有無執^ニ故云約伏。第三階^ニ斷初階^ニ所伏性^ニ有無執^ニ故云約斷。問、何以知云爾。答、初階^ニ云伏^ニ更無疑^ニ、但約^ニ第三階^ニ初牒^ニ說第三階^ニ云双彈兩性^ニ、以知第三階^ニ約斷^ニ也。問、約四重階^ニ分体用^ニ何。答、三階^ニ用第四階^ニ体也。問、何約^ニ用^ニ立三階^ニ約^ニ体^ニ只立一階^ニ。答、用二門^ニ所以約^ニ用^ニ立三階^ニ、体不二門^ニ所以約^ニ体^ニ立一階^ニ。問、且就用^ニ用二門^ニ故立三階^ニ、約用以何義^ニ立第三階^ニ。答、約用^ニ有中仮義^ニ、二諦^ニ仮立第二階^ニ二諦^ニ用中^ニ立第三階^ニ、是用中^ニ之上所離^ニ性^ニ有無所^ニ(34オ)無立初階^ニ、所以約用^ニ立三階^ニ。問、二諦^ニ仮立第二階^ニ、二諦^ニ用中^ニ立第三階^ニ者、先其云二諦^ニ仮^ニ云二諦^ニ用中^ニ物何。答、云二諦^ニ仮^ニ云二諦^ニ用中^ニ物同是因縁^ニ有無也。問、何一因縁^ニ有無名二

諦^ト假^ハ二名^ニ二諦^ニ用^ト中^ト。答、約^ニ一因緣^ノ有^ニ無^ニ有^ニ不自^ニ義^ノ離^ハ邊^ハ義^ノ。不自^ニ義^ノ名^ニ二諦^ニ假^ハ、離^ハ邊^ハ義^ノ名^ニ二諦^ニ用^ト中^ト也。仮生假不生相待不自義、是云不自義。此仮生假不生之上所離性生性不生所無云離。邊義、云仮生假不生時所離物性生性不生。云因緣假有無時所離之物性有無也。問、

不自^ニ義^ノ名^ニ二諦^ニ假^ハ、離^ハ邊^ハ義^ノ名^ニ二諦^ニ用^ト中^ト者、何^ニ說^ハ初^ニ方^ニ言^ハ二諦^ニ假^ハ、一^ニ處^ニ云^ハ仮生^ハ假不生^ト。答、

其^ハ仮有^ハ即^ハ仮生^{ナリ}、仮無^ハ即^ハ仮不生^{ナリ}。言^ハ異^ニ意^ニ同^ニ也。所以^ニ無^ニ妨^ニ。問、何^ニ仮有^ハ云^ハ生^ハ二假無^ハ云^ハ不^ハ生^ト。答、既^ハ云^ハ仮有^ハ一^ニ有^{ナリ}故^ニ有^ニ生^ト、既^ハ云^ハ仮^ハ（34ウ）無^ハ無^ニ故^ニ有^ニ不^ハ生^ト言^ハ也。所以^ニ仮有^ハ云^ハ生^ハ二假無^ハ云^ハ不^ハ生^ト。答、既^ハ云^ハ仮有^ハ一^ニ有^{ナリ}故^ニ有^ニ生^ト、既^ハ云^ハ仮^ハ（34ウ）無^ハ無^ニ故^ニ有^ニ不^ハ生^ト言^ハ也。所以^ニ仮有^ハ云^ハ生^ハ二假無^ハ云^ハ不^ハ生^ト。問、先^ハ云^ハ體中^ハ不^ハ二故^ニ只^ニ立^ニ一階^ニ意^ニ何^ニ。答、既^ハ云^ハ不^ハ二所以^ニ不^ハ開^テ立^ニ二階^ニ只^ニ立^ニ一階^ニ。問、開^テ立^ニ時^ニ何^ニ立^ニ。答、開^テ立^ニ時^ニ可^ハ立^ニ體中^ニ體假^ト。問、今^ハ開^テ立^ニ時^ニ可^ハ立^ニ體中^ニ體假^ト者、今^ハ四重階中^ニ立^ニ體中^ニ一^ニ為^ニ當^ニ立^ニ體假^ト。答、立^ニ體中^ニ。問、何^ニ以^ニ知^ハ四重階中^ニ只^ニ立^ニ體中^ニ不^ハ立^ニ體假^ト。答、初^ハ牒^ハ云^ハ中^ハ後^ハ假^ハ者^ハ體中^ニ後^ハ乃^ハ說^ハ而^ハ有^ニ而^ニ無^ニ是^ニ也。云々。今

第四階後更不說而有而無、以知四重階中^ニ只^ニ立^ニ體中^ニ不^ハ立^ニ體假^ト也。問、用^ハ假用^ハ中^ニ體假^ト體中^ニ相^ハ配^ハ四重階^ニ。答、爾^ハ相^ハ配^ハ也。若有人答不相配、問爾何初牒云悟是四重階、悟一師立中假體用四。體用意耶。又大乘玄云悟是四重階、悟一師立中假體用四。重意。問、爾相配何。答、第二階用假第三階（35オ）用中第四階體中也。問、後三

階相配爾、初階若用中若用假耶。答、非^ハ用^ハ中^ニ非^ハ用^ハ假^ト。問、非^ハ用^ハ中^ニ非^ハ用^ハ假^ト何^ニ常^ニ云^ハ望^ハ鈍^ハ根^ハ中^ハ實^ハ是^ハ用^ハ中^ニ。答、夫^ハ中^ハ實^ハ用^ハ中^ニ之^ハ所^ハ離^ハ故^ハ是^ハ名^ハ用^ハ中^ニ非^ハ正^ハ用^ハ中^ニ、正^ハ用^ハ中^ニ是^ハ因^ハ緣^ハ二諦^ニ。問、爾^ハ何^ニ以^ニ知^ハ中^ハ實^ハ非^ハ正^ハ用^ハ中^ニ一^ニ用^ハ中^ニ所^ハ離^ハ。答、維^ハ摩^ハ玄^ハ云^ハ、有^ハ所^ハ無^ハ是^ハ二諦^ニ外^ト無^ハ、二諦^ニ不^ハ所^ハ撰^ハ云々。以^ニ知^ハ中^ハ實^ハ非^ハ正^ハ用^ハ中^ニ。問、何^ニ引^ハ維^ハ摩^ハ玄^ハ云^ハ有^ハ所^ハ無^ハ是^ハ二諦^ニ外^ト無^ハ、二諦^ニ不^ハ所^ハ撰^ハ云々。証^ハ中^ハ實^ハ二諦^ニ不^ハ所^ハ撰^ハ。答、維^ハ摩^ハ玄^ハ云^ハ、有^ハ所^ハ無^ハ者^ハ有^ハ所^ハ得^ハ有^ハ無^ハ無^ハ所^ハ、今^ハ中^ハ實^ハ亦^ハ有^ハ所^ハ得^ハ有^ハ無^ハ無^ハ所^ハ故^ハ二諦^ニ外^ト無^ハ、二諦^ニ不^ハ所^ハ撰^ハ云々。所以^ニ引^ハ此^ハ文^ハ証^ハ無^ハ妨^ハ。問、爾^ハ中^ハ實^ハ二諦^ニ外^ト無^ハ、二諦^ニ不^ハ所^ハ撰^ハ者^ハ（35ウ）何^ニ涅槃^ハ經^ハ所^ハ明^ハ十^ニ番^ニ二諦^ニ中^ニ云^ハ、有^ハ名^ハ無^ハ實^ハ名^ハ世俗^ハ諦^ト。依^ニ此^ハ文^ハ可^ハ言^ハ中^ハ實^ハ世^ハ俗^ハ諦^ト撰^ハ。言^ハ有^ハ名^ハ無^ハ實^ハ者^ハ二諦^ニ章^ニ云^ハ、答^ハ蛇^ハ虎^ハ杖^ハ等^ハ云^ハ云^ハ。答、對^ハ有^ハ名^ハ有^ハ實^ハ名^ハ勝^ハ義^ハ諦^ト、

此有名無実^ナ名世俗諦^ナ、非謂^ハ「因緣^ノ二諦^ト」今中実^ハ二諦^ノ外無故因緣^ノ二諦^ニ不所攝^ニ。問、
 爾不言^ハ「因緣^ノ二諦^ト」耳、言^ハ有名無実^ナ二諦^ト耶。答、言有名無実^ナ而不名^ハ二諦^ト。問、
 何不名^ハ二諦^ノ之名^ヲ。答、論主以就緣^ノ假^ニ檢求^ル性有無^ヲ是云中実^ニ。此門時^ニ未立^ハ二諦^ト
 名^ハ、至第二階^ニ乃立^ハ二諦^ノ之名^ヲ、所以云爾。問、以就緣^ノ假^ニ推求^テ性有無^ヲ而彼立^ハ二
 諦^ノ名、應有何妨^ハ。答、以就緣^ノ假^ニ求性有無^ヲ時^ニ非唯伏性有無^ヲ為撥無^ニ因緣^ノ有無^ヲ、
 既撥無^ニ因緣^ノ有^ハ(36才)無^ニ、何物^ノ上立^ハ二諦^ノ名^ヲ一耶。問、用中用假^ニ第二^ナ第三^ナ階^ノ者、
 体中体假^ハ四重階^中何。答、第四階^{体中}、約体假^ハ有二義^ト。問、其二義者何。答、
 一義云第四階亦名体假^ト。一義云四重階^後乃說而有而無是。問、此二義意何。答、
 初義意^ハ不二^ノ之理上有不自義離^ハ迦義^ト。不自義名体假^ト、離^ハ迦義^ト名体中^ト。所以第四
 階中含^ハ体假^ノ義^ヲ言也。後義意^ハ第四階^{体中}、此体中^ノ之理上起^ハ假有^ハ假無^ノ之用^ヲ、是即
 体假也。今欲^ハ言^ハ四重階^中無此体假^ト云爾。問、何以知約体假^ハ有二義^ト。答、初
 義出重牒^ハ、後義出大乘玄^ニ。問、爾其玄并疏文何。答、重牒云非真非俗^ハ非自非真
 俗^ハ、由真俗故^ハ(36ウ)非真非俗^ハ、此非真非俗^ハ即假^{ナリ}云。大乘玄云引撰嶺師言^ハ非有
 非無^ハ体中^ハ、而有而無^ハ体假^ト云。以知約体假^ハ有二義^ト也。問、就第二階^{而有而無者}
 何謂。答、有先德伝云^ハ、善議^ト。而者乃也、欲言^ハ即有即無^ハ云而有而無^ト。淨秀師云、
 非有而有^ハ、非無而無也^ト。淨秀師章^ハ三卷也。問、此人師言^ハ、若有經說文^ニ耶。答、有爾。問、
 即何。答、大集經云、不生^ニ於生^{モナリ}不滅^ニ於滅^{モナリ}云。於者^ハ、広百論云、妄智所証^ハ非
 有非無^ニ而有而無^ト云。問、經論文爾。嘉祥御語^ハ而何^ニ云而有而無^ト。答、初
 牒說第二階^ハ云非生非不生是中道^ト、而生而不生是假名^ト云。問、第二階^{而有而無}
 見何^ハ非有非無^ニ云而有而無^ト。答、見初^ハ(37才)階^{非有非無}第二階^{云而有而無}。

問、見初階、非有非無。第二階云而有而無者、初階、非有非無見非性有無。望彼第二階云、而有而無。若見非因緣有無。望彼第二階云、而有而無耶。答、初階、非有非無見非性有無。望彼第二階云、而有而無。問、道理非因緣有因緣無。望彼成、因緣有無者、非有非無一成、今況非性有無。然言因緣有無、非有非無而有而無義不成。答、夫約非有非無而有而無義有二義。一、道理非因緣有無。望初階、非有(37ウ)非無。第二階云而有而無、無妨。問、非性有無。然言因緣有無。云抑無妨。問、若斷性有無執者、何初牒云說而有而無接斷見心、若止斷見心者、初階處伏性有無執何處斷。答、其接斷見心即斷性有無執。問、何云接斷見心即斷性有無執。答、外人聞云非有非無成斷見。今悟有、有假有假無、時斷見心永止、亦悟有假有假無、時先性有無永斷。所以云接斷見心即斷性有無執也。問、爾接斷見心即斷性有無執者、此斷見心名性執、為當名假執。答、名(38オ)性執。問、爾同性有無、何云接斷見心即斷性有無執。答、夫約性執一有多种。今此斷見性執、所以与前性有無執異也。約性執有多种者、一斷見名性執、一性有無執名性執也。問、爾先起性有無執後起斷見、雖同性執其体異者、何言說而有而無接斷見。時性有無執永斷。答、其而有而無有二功能。一、接斷見心能、二、斷性有無執能也。所以說而有而無接斷見。時性有無執永斷。問、爾約而有而無何義接斷見能、何義斷性有無執能。答、而有而無此云、有假有假無。悟有假有假無、時接一切法都無斷見心、今悟有假有假無、時実有実無、念永斷、此即二功能也。

*文脈より「断」を補う。

*『涅槃經』卷一九光明遍照高貴德王菩薩品（大正二二、七三二上）によれば如来、涅槃、慈悲などが該当するが、原本草体にて不明。

問、爾悟仮有仮無一時亦（38ウ）云接断見亦云断有無執者、悟仮有仮無一時何^{ナル}智生。答、悟仮有一時權智生、悟仮無一時実智生。問、若爾此權実二智共断性有無執一為当簡断。答、二智共断性有無執^{*}。何者權智悟仮有断性有執、実智悟仮無断性無執故也。問、爾実智知空^{ルカ}智故云断惑可爾、權智是知有智何断惑。答、此宗云、二智断惑有四句。実智断惑、權智不断惑、權智断惑、実智不断惑、二智俱断惑、二智不断惑。所以云二智共断惑無妨。問、爾先其二智俱断惑者意何。答、權智照因縁有、実智照因縁空。權智照因縁有故断自性有執、実智照因縁空故断（39才）自性無執、所以云二智共断惑。問、爾実智断惑者多出諸経論。權智断惑者出何経論。答、大品経云、以一切種智断惑^云。言一切種智者是權智也。依此文立權智断惑。問、為此宗意直立智断惑不云境断惑耶。答、為此宗意立六塵境共断惑。問、爾云智断惑可爾、何云境断惑。答、觀六塵境不生不滅一時境如智智如境境智無二、所以智断惑即境共断惑也。問、爾此宗依何经文立境断惑。答、涅槃經云、光明名智慧^{ナリ}光明是^ハ□□^{云々}。既云光明智慧是□不断惑耶。問、爾宗意非唯智断惑境断惑者、直悟仮有仮無二智不断性有（39ウ）無執、可言而有而無二諦亦断^{スト}性有無執耶。答、爾立。境智共断惑故。言^者、実智断惑權智不断惑、權智是有智故不断惑言也。言權智断惑実智不断惑者、權智是用智故断惑、実智是体智故不断惑言也。二智俱断惑者、如前、言二智俱不断惑者、權実二智俱是因縁故非權非実離言離處、所以二智不断惑言也。用智断惑体智不断惑者、此意出合門二智。知空有故実已知非空非有実智也。所以云用智断惑体智不断惑也。是維摩玄二智義章說之。問、為宗意境智無二故境智断惑者、有無知境智各別義耶。答、（欠文）問、就第三階說二諦中双彈兩性一者、其兩性者何物。答、性有性無也。問、爾性有無執二諦仮断、為当三諦用中断。答、其二諦仮断二諦用中断之。問、何云共断。答、約一性執有自性執偏邪執、自性執^ヲ第二階断、

偏邪執、第三階斷、所以云爾。問、何以知云爾。答、重牒云、一能障惑有自性偏邪（40才）二義。所障世諦中仮亦爾。自性故障仮名、偏邪故障中道云。以自性執

第二階斷、偏邪執第三階斷之。

又有伝云自性偏邪執第二階斷、然第三階及彈両性者、約斷有正斷遮斷。第二階約正斷云斷自性偏邪二執。第三階約遮斷云及彈両性。言両性者如前即是性有性無也。言性者自性也。

問、爾約能破藥一有不自離二義、故分立二階。約所破病亦有自性偏邪二執。何故直名性有無執。答、四重階但是論主能破教名也。不別立所破名

所以不開立自性偏邪二執。問、爾約能破藥亦伏斷永斷異、約永斷既開不自離

辺二義立二階、何伏斷処直立一階。即中答、伏斷処合不開。永斷処開不合。

一中拳開合。問、第三階及彈両性者、双断性有無執、言第二方言破性執有無執、

今（40ウ）第三破性有無執名性空義耶。答、名爾。問、若名性空名破性空、為

当名本性空。答、名破性空名本性空。問、何名爾。答、破性空者破性執一時始

成空故破性空。本性空者性執斷本空故名本性空。問、爾今第三階名本性空、

何有此二義。答、約一途義、且約破性空故名破性空。若約再往義亦通本性空。

問、何云爾。答、今第三階正破外人性執說空、故云破性空。又為所破性執本空

故有本性空義。問、何以知第三階名破性空。答、大乘玄第三階名破性空、以知

爾。問、第二方言破性執唯云破而不取。今約此初重言破性執何欲言。答、

約此方言亦云破而不取。問、何今初（41才）方言世諦破性執、唯云破而不取。答、

欲言破其能迷心、不取所迷性実法云破而不取。問、何故云破能迷心不取所迷

法。答、能迷心是迷故破、所迷性実法是永無故不取。問、何以知破性執唯破而

不取。答、維摩經云、但除其病不除其法云。問、此文意何。答、釈此文有二意。

一者約破性執、唯破其能迷性執病不除所迷性実法永無故。二者若約破仮執、唯

破其能迷假執病_二不除所迷假法_一、所迷法是因緣假有、今且依初義_ニ引此文_一証。問、何以知初方言破性執、唯破而不取。答、大乘玄云、初方言破定性_ニ生_一但破而不取。以何知爾。問、爾第二方言破性執但破而不取_ニ可爾_一。何云初方言_ニ(41ウ)破性執_一但破而不取。答、二方言所破_ニ同是性執故同破而不取_一、性實法永無故。言性實法永無故者、目有眩翳_{クエン}人見大空有空花_ニ、此翳故見有空花_一、實空花都無。如是性實法亦体都無也。問、就第四階何云体中。答、疏云、泯因緣真俗_ニ為非真非俗不二之体中_一云。問、爾破因緣真俗_ニ云泯_一、為当何_ニ為云泯_一。答、約泯有二義。一泯寂義、二泯破義。今言泯者是泯寂義。所以不言破因緣真俗。問、爾何以知約泯有二義。答、初牒說合論用_ニ双破性假_一者、此泯破義也_ニ云。又初牒說三境三智_ニ已云泯_一、然無際者此泯寂義也_ニ云。以知約泯有此二義_一。今泯者泯離義也。此泯離義通泯寂而泯離_ニ義也_一。問、爾云_ニ(42オ)破因緣假法_一顯不二中道、有何妨_ニ而今諱此_一。答、若破因緣假法者遠大品經中論、所以不云爾。問、爾其文何。答、大品經云、不壞假名_ニ而說實相_一云。非空非有實相、又空々々。實者是真如亦名也。中論云、因緣所生法、我說即空_ニ云。違此等文。問、爾体中處離邊義是泯寂義、非泯破義者、不言体中破病。答、爾不云体中破病。問、爾何不云体中破病。答、体中藥病共淨、所以不言体中破病。言藥者因緣真俗也。言病者性有性無也。問、何云爾。答、今体中此藥病共離_{ナリ}。是体中處_ニ無藥_一無病、所以不云体中破病。問、爾体中不破病者、何重牒云為破二見一說体中、即亦重牒文說合明中云、所以須此一重者_ニ(42ウ)稟教之流聞說_ニ二諦便作二解即成二見_一云。以此文言体中既破二見、故可有泯破義、何云泯寂_ニ非泯破_一。答、其約体中_ニ有教_一有理。其疏文為破二見說体中者、此約說体中教_ニ云爾_一。以此義言亦有泯破義。但不破病者約

體中理「可爾」、理藥病共淨故無破病義。以此義「云泯寂義名泯」。問、何以知體中破病者、是約□言。答、維摩經「三階不二皆破病。此三階不二皆是說體不二教」云。以知爾。

問、就初方言「中実伏」第二階斷者、先一家云伏斷有幾句。答、有四句。問、即何。答、中伏仮斷、仮伏中斷、仮伏仮斷、中伏中斷也。

此出維摩玄第五卷伏斷門也。

意何。答、中伏仮斷（43才）者、有人中所伏「性執」、仮所斷「性執」、此云中伏仮斷。有人仮所伏「性執」、中所斷「性執」、此云仮伏中斷。有二人、有人仮所伏「性執」、有人仮所斷「性執」、此云仮伏仮斷。亦有二人、有人中所伏「性執」、有人中所斷「性執」、此云中伏中斷。問、爾何為云有人中所伏「性執」、仮所斷「性執」、約後三句亦爾。

答、初句意、有人以就緣仮求性有無成非有非無、故此中所伏「性執」。次說仮有仮無「時性有無執永斷」、此云有人中所伏「性執」、仮所斷「性執」。第二句意、対性有無說仮有仮無「時伏性有無執」、次說以仮有非有以仮無非無「時性有無執始永除」、是□有人仮伏「性執」、中斷「性執」。第三句意、說仮有仮無時有（43ウ）人伏「性執」永斷、此云有人仮伏「性執」、有人仮斷「性執」。第四句意、說非有非無時有人伏「性執」、有人性執永斷、此云有人中伏「性執」、中斷「性執」。問、爾今立此四句、約階漸門立四句耶、約無階級門立四句耶。答、其約階級無階級門立此伏斷四句。若約無階級階級門「伏斷位異」。此文在重譯。問、爾約無階級階級有五十二位、此中何位「伏何位斷」。答、地前三十心位是伏、十住十行十迴向、十信十住、中初□心住持、所以云三十心。初地以上是斷也。問、何以知爾。答、仁王經云、三十心名伏忍、以地前伏初地已上斷。問、爾地前伏地上斷者、地前菩薩中伏仮斷、地前「只觀中」不観仮、亦仮伏中斷、地前「只観仮不観中」。約（44才）地

*原本「復」とあるも通常「複」が使用
されているにつき改む（以下、*付き
の「複」は同じ）。

上亦爾。答、夫地前地上菩薩常共觀二諦中假。此家意、從初發心立二諦並觀故也。問、爾地前地上菩薩二諦中假共觀者、何故有人地前可中假共觀、只假伏中不伏、亦地前中假共觀何故只中斷假不斷。答、夫地前菩薩中假共觀、只假伏中不伏、假所勝解起故伏惑、中處勝解不起故不伏惑。地上亦中假觀、中處勝解起故斷惑、假處勝解不起故不斷惑也。問、先既云假處勝解起、中處勝解不起。今何云中勝解起、假所勝解不起。答、先指地前相似解云勝解。今指地上無漏智云勝解。所以先後雖異不違也。問、爾約中伏假斷等四句、略今（44ウ）四重階級此四句中當何句。答、四重階且當中伏假斷、中伏中斷二句。問、何云爾。答、若約之中實伏第二階斷、是中伏假斷也。若約云中實伏第三階斷、是中伏中斷也。問、爾云中實伏第二階斷時、自性偏邪執中實共伏第二階共斷。亦云中實伏第三階斷時、自性偏邪執中實共伏第三階共斷。答、依一伝自性偏邪執中實伏、但約斷自性執第二階斷偏邪執第三階斷之。問、爾約云自性執第二階斷云中伏假斷、約元偏邪執第三階斷、云中伏中斷者、其維摩玄云中伏中斷中伏假斷等四句意、只約斷自性執云中伏假斷、只約斷偏邪執云（45オ）中伏中斷耶。若並約斷自性偏邪執云中伏假斷中伏中斷耶。答、是如後。問、爾自性偏邪執並斷云中伏假斷中伏中斷者、今何約第二階斷自性執、言當中伏假斷句、約第三階斷偏邪執、云當中伏中斷句。答、其四句意約自性偏邪執假斷中斷、云中伏假斷云中伏中斷。今且拏諸故云自性執假斷、偏邪執中斷也。問、就初方言三重、約此三重中假有出入義。答、有爾。問、約其三重中假有出入義何。答、准大乘玄四十四句。世諦從俗單假入俗複中。真諦從真單假入真複中。合明中從單

複仮入^レ單^レ複中^一。問、何云世諦從俗單仮入^一(45ウ)俗^レ複中^一等。答、初方言世諦^二仮生者^一、是俗^レ單仮^{ナレハ}不可言生^二不可言不生^一者、是俗^レ複中^一也。所以是云從俗單仮^二入俗^レ複中^一。約俗^一有單仮單中^一、復仮複中^一、單云仮生^二名仮^一、單云仮滅^二名仮^一者是單仮也。單云不生^二名中^一、單云不滅^二名中^一者俗單中也。双生与滅^二名仮^一者是複仮也。双不生不滅^二名中^一者複中也。約真諦^二仮不生者^一是單仮也。不可言不生^二不可言非不生^一者複中也。所以此云從真單仮^二入真^レ複中^一。約真諦^二亦有單仮單中^一複仮複中^一。單云不生名仮^一、單云不滅名仮^一者是單仮也。單云非不生名中^一、單云非不滅^二名中^一者是單中^一。双(46才)不生不滅^二名仮^一者是複仮也。双非不生非不滅^二名中^一者是複中也。約合明中^一仮生仮不生者是單複仮^一。非生滅非無生滅者是單複中^一。所以此云從單複仮^二入單^レ複中也。問、先何云單單複^一云複單複^一。答、唯云有^一唯云無^一此云單單仮^一。唯云非有^一唯云非無^一此云單單中^一。双云有無^一云單單複仮^一、双云非有非無^一此云單複中^一、双云有無^一云複單仮^一、双云非有非無^一云複單中^一。此即先單複仮複中^一複義^一時成複單仮單中^一、二不二複複仮^一、非二非不二云複複中^一。問、爾此單單複、複單複等具四十四句^一何。答、約單單複^一有八句、約複單複^一有八句、(46ウ)世諦^二有八句^一真諦^二有八句^一、二諦交絡^二有十二句^一。問、其四十四之句作法何。答、如大乘玄第一卷具說。^{後細可助}問、爾二諦各論中仮出入^一既各有八句^一云。^{中仮出入者從仮入中從中出仮等也}若爾二諦交絡^二論中仮出入^一可有十六句、今何言唯有十二句^一。答、理二諦交絡^二論中仮出入^一可有十六句、而今闕後四句^一、所以云直十二句^一。問、爾何故不具举十六句^一略後四句^一。答、其准二諦各中所中仮出入^一可知。二諦交絡^二論中仮出入^一是則欲令學者^一研心^一略後四句^一。問、爾前十二句^一玄顯說、今其後四句闕者何。答、今此闕後四

*文脈より「答」を補う。

句^一者、第十三從複^{*}仮入真單中、第十四從真單中^一出俗複^{*}仮、第十五從真^一(47才)複^{*}仮入俗單中、第十六從俗單中^一出真複^{*}仮^一是也。合可有四十八句。問、爾今以四十四之句^一說中仮出入^一何。答、云此大乘玄有二義。問、即何。答、一者為破衆生執病、二者為顯大士觀行也。問、爾其二義意何。答、初義意衆生執病各々不同、隨執病不同伏斷有^ニ四十四句^一言也。後義意菩薩觀行種々差別、中仮出入作觀心有此四十四句言也。問、初方言^ニ内外大小乘執共破^一、為當簡破。答、一切内外大小乘執共破。問、何以知爾。答、既一々方言^ニ破病顯尽無不共破^一。又說初方言^ニ処々有所得^一、徒所得所行^ニ所學無不墮此八計之中^一云。以知一切内外大小乘執共破。問、爾初方言^ニ一切^一(47ウ)内外大小乘執共破者、何故大乘玄云初方言^ニ破外道^一。即玄正文云、第一方言^ニ破性外道八迷^一、破性明中、但出諸師計亦有性義也。云云、可見之。

答、其玄意世間外道小乘大乘共名外道、所以雖初方言^ニ破外道非不破内外大小乘^一。問、既内外大小乘異、何言共名外道。答、然同共外道。問、何□。答、此有所得大小乘及世間凡夫、然同外道同名外道言也。問、先其然同者何□。答、然同者是傍同。以有所得大小乘傍同^{ナルヲ}於外道^ニ共名外道^一。所以疏文云、然同者有所得小猶是外道、有所得大猶是小乘。疏文者疏云然同破者有所得小猶是外道、有所得大猶小云云。述義云(以下欠文)問、其疏文以有所得小乘然同外道^ニ名外道^一、以有所得大乘然同小乘^ニ名小乘^一。今何言以大小乘然同外道^ニ名外道^一。答、其疏文約一途義說然同之義。以有所得大小乘然同外道^ニ非無同名外道義^一。問、爾約何以有所得大小乘然同外道同名外道。答、外道計性実生滅^一、有所得大小乘同外道計実生滅^一、以此義有所得大小乘然同外道^ニ同名外道^一。問、爾今此方言^ニ諸内外大小乘皆破者^一、約此若有傍正^ニ耶。答、有爾。

問、云爾意何。答、正破外「傍破内」。問、何以知爾。答、大乘玄第一云、初方言「正破外」破内^{ニハ}云。以知爾。問、爾何言初方言「正破外」傍破内。答、以外道起性執^ヲ。今云初方言「破性執」、所以正破外、内道未必發性執^ヲ、所以破内道一名傍破。問、爾初方言「正破(48ウ)外」傍破内、□何故中論玄云、中論「正破内」傍破外。今三種方言欲^{ハシテ}「釈中論八不所立」、若爾可正破内「傍破外」何言正破外「傍破内」。答、其中論玄意、約中百二論相望^{シテ}百論「正破外」傍破内、望此「中論云正破内」傍破外。今大乘玄意、約中論有二義。此一往^{ナリ}非正破外「傍破内」之義^{ニハ}。各分一義。所以不相違。問、爾中百二論相望^{ニハ}中論「正破内」傍破外「非所疑」、今約大乘玄「一途義」、中論云「正破外」傍破内「意何。答、於三種方言「初方言「破性執」、性執^ハ外道所起「執也、所以云正破外」。今内道大小乘執亦奪^テ同外道所起之性執^{ニハ}名性執」破、所以云傍破内」。今約此義門「中論云正破外」(49才)傍破内也。(49ウ)

嘉曆四年七月廿四日於東大寺東南院々主
坊学窓出写之

同廿八日加交点畢

三論宗末学頼濟

方言義私記 末

方言義私記 末

東南權大僧都作

第二方言

問、第二方言作法何。答、仮生仮滅、不生不滅、名世諦中。待世諦仮生、明真諦、仮不生、待世諦、仮滅、明真諦、仮不滅、名真諦中道。合明中如初方言也。問、分中仮何。答、約世諦、者、仮生、仮滅、云世諦、仮、不生不滅、云世諦中。約真諦、待世諦、仮、不生不滅、說真諦。仮、不生不滅、是真諦、仮、不生不滅、是真諦中也。問、就世諦、何、仮生、仮滅、名世諦、仮、不生不滅、名世諦中。又就真諦、何、中、仮、俱云、不生不滅、中、(一オ) 仮有何別。答、世諦、仮生、仮滅、是因縁、仮生、滅、不自義、所以名、仮。不生不滅、是、仮生、仮滅、離、邊、義、所以名、中。一、真諦、仮、不生不滅、是因縁、仮、不生不滅、不自義、所以名、仮。真諦中、不生不滅、是、仮、不生、離、邊、義、所以名、中。一也。問、就此方言、何云、破病、仮、不云、破。因縁、仮生、滅。答、因縁、仮生、滅、是不、仮、之、仮、而、謬、謂、仮、故、仮。所以云、破、病、仮、不云、破。因縁、仮生、滅。亦、破、因縁、仮、者、違、經、論、故、不、破、也。問、且、就、後、意、違、何、等、經論。一、答、違、維、摩、經、大、品、經、一、亦、中、論。問、爾、違、何、文。一、答、如、常。例、如、悟、非、有、非、無、理、時、有、無、教、可、止、何。金、剛、般若、經、云、不、應、取、法、者、得、月、捨、指、指、理、止、教。次、非、不、取、法、者、得、月、由、指、由、教、悟、理、也、云、云。論、牒、經、文、也。既、云、止、教、何、与、二、諸、章、相、違。答、言、止、者、非、必、止、二、諸、有、無、但、受、有、無、教、不、(一ウ) 留、有、無、是、云、止、也。意、悟、非、有、非、無、理、時、有、無、思、止、故、也。例、如、述、義、師、云、二、悉、檀、可、破、可、壞、者、約、三、悉、檀、不、究、意、義。言、不、究、竟、者、有、無、非、是、究、竟、故、也。

問、智論云、三悉檀可破可壞云。今違此文言也。答、言三悉檀可破不壞者、是

境俱空。問、爾心境俱空者同撥無。答、不同。何者、世諦故、心境俱有、真諦故、心境俱空。故也。

問、何為破他遺境破心、而云心境俱空。答、維摩玄第八云、唯識論師遺境留心。今心境俱空。問、爾破唯識論師者、破無著世親耶。答、不爾。無著世親御意與龍樹提婆御意同。今破唯識論門徒後字、不得無著世親御意、而遺境留心之執。問、何云爾。答、世親（3ウ）等御意、為破唯識遮外境。□去。心亦不留。然門徒不得世親御意、而遺境留心。所以云破其門徒。但有此心無境、此一成印、心境俱有成印義耳。今此一問、爾世諦破性執、但破不取者、何中論玄破內外有四句中云、取而不破、亦破亦取。答、中論玄惣拳、今別、所以不相違。問、意何。答、中論玄約大小內外所執同障於二諦、破故有四句、所以綏拳。今約障世諦破、所以云別拳。問、爾今世諦破性、但破而不取者、外道計世間常樂我淨法、則性執。是若世諦破若真諦破。答、設言、真俗共破、有何失。問、若真諦破者、世諦所治不是外道、亦真諦所治是假執、（4オ）今何可言真諦所治。若世諦破者、中論玄云、外道邪心推画冥慧与内同、譬如虫食木、偶成字、是取而不破、望之取而不破。云。今何言世諦破性、但破不取。答、今意世諦破。問、若爾如前違中論玄文。答、彼約破性生、但破而不取、約破外道常樂我淨取而不破、所以不相違。問、若爾其外道計常樂我淨名性破、若名假破。答、名性破也。問、既云破性、破而不取、何破外道邪心云名性破、取而不破耶。涅槃經云外道所計耳。云云。意外道仏未出世前、謂世間常樂我淨、雖然不知常樂我常之所以、譬如虫食木偶成字耳。雖然不知吾成文字言也。言不知所以者、不知生死涅槃不二、然生死亦常樂我常、涅槃亦常樂我常故言也。冥慧与内同者、仏亦說常樂我淨故也。答、外道以邪心横計（4ウ）常樂我淨、是但破而取。彼論常樂我

淨、冥慧与道理^ニ相符^フ、是^ハ取而不破^ニ。各^ハ舉^メ一義^ヲ、所以不相違^ニ。問、爾約世諦^ニ破性^ヲ、但破而不取^ハ者、彼世諦破^ル性^ハ名性空^ト。答、名爾。問、爾破性^ヲ名性空^ト者、若名中道^ハ名性空^ト。答、不名爾。

問、若爾何^ニ重牒^ニ云、性空者^ハ名性法性之異名^ト。答、約性空^ニ有四意^ト。一執有^リ空性^ニ、故云性空^ト。言性者体義、是執空有体也。二破外道^ノ性實^ニ、故云性空^ト。三性實^ハ性本空^ニ、故云性空^ト。四因緣^ノ本性本空^ニ、寂故云性空^ト。今世諦破性^ヲ名性空^ト者、約第二第三義^ニ、名性法性^ト等名^ト。性空^ト約第四義^ニ、所以不相違^ニ。此四空義、重牒意并大乘玄意也。

問、爾就第二第三義^ニ、世諦破性^ヲ名性空^ト（5オ）者、此性空若破性^ヲ空^ニ、若本性空^ト耶。答、言破性^ヲ空^ニ、云本性空^ト。問、爾意何^ニ。答、因緣^ノ假生^ハ上本無性實^ニ生^ル。然橫計^ニ有^リ三實生^ト、破^ル此性實生^ヲ不可得^ニ。故云破性空^ト。已上第一義意也。又其世諦所離性實^ハ本^ニ其性空^ニ、非今始空^ニ是故云本性空^ト。問、爾破性空亦名本性空^ト者、此性空名中道^ト耶。答、名爾。問、既云性空^ト何忘^ル名中道^ト。答、空無^ハ性實^ハ有無^ハ二^ト、故名中道^ト。問、其二^ハ邊者何^ニ。答、性實^ハ有無^ハ二^ト也。問、何此性實^ハ有無^ハ名二^ト邊^ト耶。言遠離二^ト邊者、假有法故非無^ニ、性實無故非有^ニ、故云遠離二^ト邊也。答、有^リ所得^ハ徒定^ハ有^リ者

是常^ト、定無^ハ是斷^ニ。今此斷常^ハ二見^ハ故云二^ト邊^ト。言遠離二^ト邊者、假有法故非無^ニ、性實無故非有^ニ、故云遠離二^ト邊也。

問、爾約世諦^ニ離性實^ハ有無^ハ二^ト、故名中道^ト（5ウ）者、約世諦^ニ有不自^ハ義離^ハ離^ハ義、但離^ハ離^ハ義^ニ名中道^ト、不自^ハ義^ニ不名中道^ト。答、離^ハ離^ハ義不自^ハ二義俱名中道^ト。問、何離^ハ離^ハ不自^ハ二義俱名中道^ト。答、假是非無^ニ、中是非有^ニ。此此非有非無^ハ合名中道^ト。所以中假俱名中道^ト。

問、爾假是非無^ニ即是^ハ有^ニ、中是非有^ニ即是^ハ無^ニ。既有^ハ有^ニ、何有^ハ無^ニ名中道^ト。答、中是正義也。云世諦是假^ニ非性^ト時、世諦始成正^ト。所以合明有無^ハ名^ハ為中道^ト也。問、

何以知合有無一名中道。答、涅槃經云、有無明合名為中道云。疏云、亦有亦無名為中道云。

問、此方言世諦所治性執誰所起。答、云此有四人。問、即何。答、一者世間、

二者外道、三者小乘、四者大(6才)乘也。問、其世間等者亦誰。答、大乘玄說

世間云世俗沈爾徒云。說外道云邪見推画之類云。小乘者是薩婆多等。大乘者

方廣人等也。問、約俗諦所治性執一起人爾。今真諦所治性執誰所起。答、於此

有二人。問、即何。答、空假名人、不空假名人也。問、其空假名人等者亦誰。答、

空假名人者小乘、不空假名人者大乘也。問、何故空假名人小乘、不空假名人

亦爾。答、空假名人說析法空、故是小乘也。不空假名人余文云不空假大乘人。

問、爾指誰人。答、二諦搜玄論云、釈、顯亮師立不空假義、于道遠立空假名義云。

問、爾何重牒云隱士周顒(6ウ)造三宗論。言三宗論者謂空假名、不空假名、假名空也。答、周顒者本造三

宗論人也。顯亮道遠者依學周顒所造論人也。所以不相違也。

問、此第二方言說幾義。答、說漸捨義二諦俱無生義。問、且漸捨義何。答、如

常。且維摩玄述義云、為計性者、明俗諦假、為計俗假者為真俗所以漸捨云。問、

爾世諦捨性、真諦捨假一名漸捨者、世諦所治人誰、約真諦所治亦爾。答、如前、

真諦所治有二人、俗諦所治有四人。問、言漸捨者、約人漸捨耶、約病漸捨耶、

約藥漸捨耶。答、約人漸捨即約病漸捨。今意且約病漸捨也。問、何云約病

漸捨、約藥漸捨。答、世諦所治第四大乘人、真諦所治(7才)不空假名人、世

諦捨性、真諦捨假、是為病漸捨。一因緣藥世諦捨性、真諦令捨假、是為藥漸捨。

問、爾世諦破性、真諦破假云漸捨者、二諦各中破執、尽耶不尽耶。答、破執、尽也。

*原本「病」とあるも谷大本により「捨」に改む。

問、若二諦各中破執^ニ尽者、合論^ノ中^ハ無用^{ナル}。答、合明^ノ中^ハ破偏執病^ヲ、故非無用^ニ。問、何以知合論^ノ用^ハ破^ニ偏執病^ヲ。答、重牒云、但明世諦破^ニ性^ヲ而不明真諦破^ニ假^ヲ者、墮偏^ニ但明真諦破^ニ假^ヲ、而不明世諦破^ニ性^ヲ者亦墮偏^ニ。所以明合明用^ノ中性^ハ假俱破^ニ、不世諦生滅^ヲ非真諦假生滅^ヲ為二諦^ト云。問、爾合論^ノ用^ハ中破偏病^ヲ者、不^レ應云二諦各中破執^ニ尽、何言二諦各中破執^ニ尽、若二諦各中破執^ニ尽者、何^{（7ウ）}言合論^ノ用^ハ中破偏病^ヲ。答、約性執假執^ヲ有^ニ偏執細執^ヲ。偏執^ヲ二諦各中^ニ斷^ニ盡^ニ細執猶殘^ル。今合論^ノ用^ハ中破此細執^ヲ也。^{沈義}問、何^{（8ウ）}言二諦各中破偏執^ヲ、合論^ノ用^ハ中破細執^ヲ。答、二諦各中^ニ偏遣^ニ、合論^ノ用^ハ中^ニ円遣^ニ所以云爾。問、爾彼偏執細執者何。答、二諦所治性假之執^ハ是^{ナリ}偏^ニ、於此因緣^ノ二諦上^ニ更所起^ニ之偏病^ハ是細也。問、爾且就後重^ニ偏病^ハ何有。答、有人初說世諦^ニ破性^ヲ、次說真諦^ニ破假^ヲ時、謂前說世諦^ニ破性^ヲ、次說真諦^ニ破假^ヲ、而生偏見^ハ是云細執^ニ也。問、何是名性執^ヲ。答、有人各明二諦^ニ破性^ヲ假^ヲ時、謂前說世諦^ニ破性^ヲ、次說真諦^ニ破假^ヲ、而生前後^ニ二見^ニ墮所以執^ニ。前說世諦^ニ而破性^ヲ之心名性執^ニ。次^{（8オ）}說真諦^ニ破假^ヲ之心名假執^ニ耳。重牒云、問、世諦^ニ破性^ヲ、真諦^ニ破假^ヲ、合明二諦^ニ治^{スル}何偏^ヲ。答、但明世諦^ニ破性^ヲ、不明真諦^ニ破假^ヲ則名為偏^ニ等^々云。問、何名合論^ノ用^ハ中。答、並說空有^ニ而說中道^ニ一名合論^ノ用^ハ中。問、爾何又說空有^ニ一名合論^ノ用^ハ中。答、各明二諦^ニ互說空有^ニ、故偏非中^ニ、合說二諦^ニ又說空有^ニ、故此等^ハ非偏^ニ。問、爾各說二諦^ニ是偏^ニ非中^ニ、合明二諦^ニ是中^ニ非偏^ニ者、亦^レ應言^ニ双泯^ニ二假^ニ說合論^ノ用^ハ不^レ應双泯^ニ性假^ニ耶。^{疏云、各明二諦中道已竟何說用中等乃至今合明二諦離此二邊故名中道云々、既云離此二邊故名中道、是不双泯二假耶云々。}答、合明二諦^ニ時俱遣前所起空有^ニ二見^ニ、故是中也。問、爾互說空有^ニ時互墮偏^ニ者、並明空有^ニ時亦墮^ニ空有^ニ之邊^ニ。今^{（8ウ）}何云並說空有^ニ為中道。答、伋立二諦^ニ諸法具空有^ニ、具空有^ニ故是

中非偏。何者有故非無、無故非有、即是非空非有中道、故名中道。此答意、疏之大明法師周顒二諦等云々。

問、猶是前問意未出、互說空有時、是偏非中、並說空有時、是中非偏者、互論斷常一時、墮偏、並說斷常一時不応墮偏言也。若互說斷常一時是墮偏者、並說空有時亦不応墮偏耶。答、諸法具空有二諦。世諦有故是常、非斷、真諦空故是斷非常、

是非常、非斷、所以空有二諦名中道。問、爾世諦有是常、真諦空、是斷、是即還斷常、何名中道。答、世諦有是假有、假有故非定有、所以不常。真（九才）諦無是

假無、假無故非定無、所以非斷、是即非斷見、非常見、所以名中道。問、爾並明空有、故名中道者、今合論用中名中道。若並明空有、故名中道、若並泯於性、假偏邪、

故名中道耶。答、並說空有、遺空有二見、及並泯性、假偏邪、名中道也。有人云並論空即名中道、若爾及泯二假偏名各中也。問、爾今既云因緣空有上性、假偏邪無所是名中道。何先

云互說空有時、互墮偏、合說空有時離二辺、所以名中道。答、共有二義。所以無過。問、爾合論用中具如是二義。答、爾也。所以如前。問、爾泯性、假偏邪、名合論用中

者、二諦各中離性、假偏邪、故名中。今此別有何性、假偏（九ウ）邪、云泯性、假偏邪、名合論用中。答、二諦各中、偏遣、合論用中、円遣、所以云爾。問、何云二諦各

中偏遣等。答、二諦各中、但說世諦、破性、不說真諦、破性時、不說假、故是偏。但說真諦、破假、而說真諦、破假時、不破性、故是偏、所以云偏遣。今合論用中、性、假、偏

泯、所以云円遣。問、何云爾。答、疏云。問、世諦、絕性、真諦、絕假、今合論用中、治何偏耶。答、如常云。又方但說世諦、破性、不說真諦、破性時、彼破性是偏。

但說真諦、破假、不說俗諦、破性時、彼破假是偏。今合論用中、並泯性、假、所以云中道。問、何以合論中名中道。答、重牒云、合明離二辺、故名中道云。今並明離（10

*原本「問」とあるも異本傍註により「今」に改む。

オ) 性仮二辺^ニ時、前二諦各中所起^ニ偏病亦隨離^{テス}。離此偏病^ヲ之處^ニ立中道之名^一也。
 問、受二諦各中^ニ起偏病^ヲ若名性執^{トヤ}悉名仮執^{トヤ}耶。答、可名仮執^ト。問、何故可
 名爾^ニ。答、二諦仮上起迷^ニ故名仮執^ト。問、何故是云二諦仮上起迷^ニ。答、言二諦仮
 之上起迷^ニ者、此人說二諦^ヲ破性時不說真諦^ヲ破仮等之病^ハ、世諦仮生真諦^ヲ仮不生之
 上起迷^ニ故也。問、若爾不可言漸捨^{トハ}。答、何故不可云爾^ニ。問、真諦^{ニモ}亦破仮、合
 論用中^ノ亦破仮^ヲ故。答、能成漸捨^ヲ。何者真諦所治之執^ハ是、合論所治之仮^ハ是極細
 此即初令捨離^ヲ、次令捨細故云漸捨^ト。問、約合論用中^ニ亦有名中^ニ之義^一耶。答、有
 爾^ニ。即重牒
初問答。何者、二諦各中之處^{ニハ}空有互舉故此互墮偏^ニ。合用中之處^{ニハ}並
 明遣前空有^ニ二辺^ヲ所以名中道^一。問、亦有中仮俱名中^ニ之義^一。答、有爾^ニ。重牒說世
 諦處^ニ云世諦此仮法有故非無^ニ、遠離性實^ヲ故非有^ニ即是中仮合遠離有無^ニ二辺^ヲ故名中
 道^一。故涅槃經云、有無合^ル故名爲中道^ト云。准此^ニ言之^一。二諦^ヲ仮有故非無^ニ、離性仮
 生滅^ヲ故非有^ニ、即此二諦中仮合^ニ遠離二辺^ヲ故名中道^一。問、中仮俱名中^ニ、此方言正
 意耶。答、非正意^{ニハ}。正意^ニ云、詔^ヲ仮^ヲ爲^ニ詔中^ヲ爲^ニ中^ト。而今仮詔名中者^ト是傍義^{ニシテ}非
 正意^ニ。前義非也。今以
上義爲正意。問、互說空有^ニ一時互墮空有^ニ二辺^ニ、其義何。答、前(11オ)說世
 諦^ヲ次說真諦^ヲ時、稟教之流前說世諦^ヲ次說真諦^ヲ偏執之病^{アリ}。此人雖悟因緣^ニ二諦^一、
 二諦而墮前後^ニ見^ニ。故今說二諦^ヲ遣彼二辺^ヲ故、故名中道^一。故重牒云、合明二諦^ニ
 離此二辺^ニ故名中道^一云。問、合論用中^ニ二義故名中道^一、一者離前後說真俗^ヲ之偏病^ヲ
 故。二者離前後說性仮^ニ之偏病^ヲ故者、約其合論用中^ニ分^ム中仮^ヲ何。答、世諦非性
 生滅^ニ、真諦非仮生滅^ニ、豈前說世諦^ヲ後說真諦^ヲ哉、故非前^ニ非後^ニ一名中道^一。言世諦
 非性生滅^ニ真諦非仮生滅^ニ者^ト是仮^{ナリ}。豈前說世諦^ヲ後說真諦者^ト、待作^テ与^ニ中^ニ而泯^ニ二見^ヲ故

*「非」傍註に「作歟」とある。

非前非後名中道者、正非中^ヲ但常途^ノ作法^ハ（11ウ）必謬^リ伝^{タル}。言豈前說世諦後說真諦者有二意、謂遣前後說二諦^ヲ之偏及前後泯性^ニ假^ヲ之偏、隨如作法^ニ而合論用中義^ハ非失^一。何者不泯真俗二諦^ニ並合說用中^ヲ故也。

問、爾何此方言明二諦俱無生^一。答、此方言明俱無生義^ニ有多意^一。然今依一意為對由來義^ニ明二諦俱無生義^一。問、何為對由來義^ニ明二諦俱無生義^一。答、由來云^ハ成実師也。世諦生滅真諦不生滅、所以今對此明二諦俱無生^一。問、爾對由來云^ハ世諦生真諦無生說二諦俱無生^一者意何。答、由來但云世諦生、而不云不生。所以今對此明世諦不生^一。

由來云四忘為真諦、是即空三假為真諦、是即空假為真、所以真諦無生是世諦以外云云。由來云世諦已外別有真諦^ニ（12オ）無生^一、所以今對此明生即不生^一為真諦無生^一。問、爾由來云三假為世諦^ニ若由來世諦今世諦破即是世諦破假^一。而何云世諦破性^一。又由來云真諦是無生^一。若由來真諦今真諦破即是真諦破無生^一。而何云真諦破假生^一。答、雖由來世諦是三假^一而猶有生^一而可生^一。所以名性^ニ世諦破^一。亦雖由來真諦是無生^一而定有此無生^一。所以名生^ニ真諦破^一也。

第二方言有縱奪。言縱破者世諦破性真諦破假。言奪破者如今答也。初方言亦有縱奪。言縱破者世諦破實生、真諦破實不生、俱生不生故云縱也。言奪者一切有所得生心動念是皆性、無所得為奪破、是即正意也。問、爾由來真諦無生名生^一者、若名實生^一若名假生^一。答、名假生^一。問、爾何故重牒云問真諦破實^一以不^一。答、取其義意^ニ即是有^一之^ニ（12ウ）以計實無生是有所得^一猶生義耳^一云。言真諦不破實生^一之人、以此文^ヲ亦破^ス人^ノ即可難^一。問、若爾不応言第二方言明漸捨義^一。答、亦有名實生^一義、然今第二方言說漸捨義^一、故名假生^一真諦破耳。問、若對由來義^ニ名漸捨^一耶。答、不明漸捨^一。問、何故不名爾^一。答、既云就一人前後受二諦^ニ之義^一。今此一人並受二諦^ニ故不名漸捨^一。問、云爾意何^一。答、言一人前後受二諦^ニ者、為計性^一人^ノ說俗假^一遣其性執^一、為計

*文脈により「問」を補う。

683 『方言義私記』 本文

俗^ハ假^ハ人^ハ以^テ說^ク真諦^ヲ。遺^ス其俗^ハ假^ハ病^ヲ。由此義^ニ立^テ漸捨^ク義^ヲ言^フ也。言^ハ爲^ス一人^ハ並說^ク二諦^ヲ者、由來^ハ云^フ世諦^ハ生^{ナリ}真諦^ハ無生^{ナリト}。所以^ニ爲^ス此人^ハ並說^ク二諦^ヲ。說^ク汝世諦^ハ是^ハ生^{ナリト}者^ハ定^{ナル}生^カ故名^シ實^{（13オ）}生^ト。今世諦^ハ是^ハ假^{ニシテ}生^{ニシテ}而遺^ス其^ハ實^ハ生^ハ執^ヲ。明^ニ汝真諦^ハ是^ハ無^{ナリト}生^者此^ハ實^ハ無^生生^ト。今真諦^ハ是^ハ假^{ニシテ}不^ニ生^{ニシテ}而遺^ス其^ハ假^ハ生^ハ執^ヲ。今約^ニ此義^ニ真諦^ハ破^ク假^ハ生^ト。問、何以^ニ知^ル一人^ハ前後^ニ受^ケ二諦^ヲ爲^ス一人^ハ並說^ク二諦^ヲ。答、二諦^ハ章^ニ云^フ、爲^ス凡^ハ說^ク空^ハ有^ヲ云^フ。以^テ知^ル爲^ス一人^ハ並說^ク二諦^ヲ。又維摩^ハ玄^ニ述^ク義^ヲ云^フ、爲^ス計^ハ性^ヲ者^ハ說^ク俗^ハ假^ハ爲^ス計^ハ俗^ハ假^ハ者^ハ說^ク真^ハ假^ハ名^ハ漸捨^ク云^フ。以^テ知^ル爲^ス一人^ハ前後^ニ說^ク二諦^ヲ。問、就^ス一人^ハ前後^ニ受^ケ二諦^ヲ之義^ニ云^フ、漸捨^ク即^チ俱^ニ無^生生^ト義^ヲ。答、不^レ云^フ爾^ハ。何^ニ者^ハ漸捨^ク之時^ハ狹^ハ、俱^ニ無^生生^ト之時^ハ廣^ハ故^也。言^ハ俱^ニ無^生生^ト義^ハ廣^者之上^ハ、無^レ漸捨^ク義^ハ故^也。常途^ニ義^ハ云^フ、就^ス一^ハ往^テ義^ハ不^レ云^フ真諦^ハ破^ク實^ハ約^ニ再^ニ往^テ義^ハ真諦^ハ亦^ハ破^ク實^ハ也。云^フ云^フ。問、何^ニ云^フ漸捨^ク義^ハ狹^ハ、俱^ニ無^生生^ト義^ハ廣^ハ。答、雖^レ爲^ス一人^ハ說^ク二諦^ヲ爲^ス二人^ハ說^ク二諦^ヲ、而^モ明^ニ二諦^ハ俱^ニ是^ハ無^生生^ト、（13ウ）所以^ニ云^フ俱^ニ無^生生^ト義^ハ廣^ハ。就^ス一人^ハ前後^ニ受^ケ二諦^ヲ義^ハ云^フ漸捨^ク。所以^ニ云^フ漸捨^ク之義^ハ狹^ハ也。問、奪^ス他^ハ真諦^ハ無^生生^ト名^ハ生^ト、若^シ名^ハ實^ハ生^ト若^シ名^ハ假^ハ生^ト。答、名^ハ假^ハ故^ハ假^ハ生^ト不^レ名^ハ實^ハ生^ト。問、何^ニ故^ハ云^フ爾^ハ。答、此^ハ方^ニ言^フ意^ハ約^ニ離^ニ性^ハ假^ハ立^テ漸捨^ク義^ハ及^チ俱^ニ無^生生^ト義^ハ故^也。問、何^ニ故^ハ然^ル名^ハ假^ハ執^ヲ。答、迷^ニ假^ハ故名^ハ假^ハ執^ヲ。言^ハ迷^ニ假^ハ者^ハ此^ハ人^ハ之^ハ三^ハ假^ハ權^ハ析^ク爲^ス無^生生^ト、故^ハ迷^ニ假^ハ一^ハ人^ハ耳^{ナリ}。但^モ漸捨^ク与^チ俱^ニ無^生生^ト義^ハ異^{ナル}者^ハ、漸捨^ク義^ハ約^ニ一^ハ人^ハ立^テ、俱^ニ無^生生^ト義^ハ約^ニ二^ハ人^ハ立^テ。所以^ニ寬^ク狹^ハ異^{ナル}也。問、說^ク二諦^ハ俱^ニ無^生生^ト義^ハ重^ハ牒^ハ有^四意^々。即^チ其^ハ何^也。答、初^ニ意^ハ約^ニ二^ハ人^ハ立^テ俱^ニ無^生生^ト義^ハ。第^ニ二^ニ義^ハ約^ニ一^ハ人^ハ前後^ニ受^ケ二諦^ヲ義^ハ立^テ俱^ニ無^生生^ト義^ハ。第^ニ三^ニ義^ハ此^ハ漸捨^ク之^ハ俱^ニ無^生生^ト義^ハ、此^ハ義^ハ俱^ニ約^ニ一^ハ人^ハ前後^ニ受^ケ二諦^ヲ之義^ハ立^テ俱^ニ無^生生^ト義^ハ耳^{ナリ}。第^ニ四^ニ義^ハ（14オ）可^レ後^ニ勤^ム之^也。問、約^ニ一^ハ人^ハ前後^ニ受^ケ二諦^ヲ立^テ漸捨^ク義^ハ者^ハ有^幾義^々。答、有^二意^々。一^ハ者^ハ有^人但^レ起^テ性^ハ執^ヲ、論^ニ主^ハ說^ク世諦^ハ破^ク其^ハ性^ハ執^ヲ。此^ハ人^ハ即^チ捨^テ性^ハ更^ニ起^テ假^ハ執^ヲ、論^ニ主^ハ爲^ス此^ハ人^ハ說^ク真諦^ヲ。即^チ如^シ述^ク義^ハ云^フ。爲^ス計^ハ性^ヲ說^ク俗^ハ假^ハ等^ヲ。二^ハ者^ハ俱^ニ無^生生^ト義^ハ有^四意^々之^中

*原本「執」なるも谷大本により「解」に改む。

第三義是也。問、何云爾。故成漸捨義。答、從來云、世諦生真諦無生。其從來所立之生名性生。世諦破、其從來所立無生名仮生。真諦破。是即前說世諦捨重性執、後說真諦捨輕仮執、故云漸捨也。重牒各中、而說俱無生四意、故応言前後說破其執。問、約同一時破、不立漸捨義耶。答、設言、立爾、有何失。問、若同時破者、既同時所破、何処可立其漸捨義。答、即雖一（14ウ）時破、而能成漸捨義。初利那捨性執、第二利那捨仮執、故也。問、就初義、明真諦無生、遣大乘偏空者、其偏空、若名仮執耶。答、名爾。何者撥仮法、迷仮、故也。問、爾明真諦無生、遣偏空、病、何。答、明因縁生宛然、不生一時、此人生解、悟此不生是仮生宛然、不生、非失仮生、而不生、故言遣偏空也。重牒云從來云以三仮爲世諦、今以無所得望之、猶是性義故猶名性執、而於世諦破之。問、重牒說俱無生義、有四意者何。答、一者說世諦無生、除小乘性有病、說真諦無生、除大乘偏空病。二者世諦無性生、有内仮生、故未中道、真諦無仮生、有因縁仮無生、故未中道。所以說（15オ）二諦俱無生。三者爲對破從來一諦、不生計、故明二諦俱無生。四者欲令示一切法畢竟無生、令一切衆生、悟無生忍、故明二諦俱無生。問、此義各意何。答、中論玄云、次難二諦。迷失二諦凡有三人、一毘曇執定性之有、迷仮有、失世諦、亦不知、仮有宛然、而無所有、故復一真空。次學大乘者名方広道人。執於有空、不知、仮有、故失世諦、有、執有一空、迷於正空、亦喪真矣。云々又初義意世諦小乘者、大安記云、薩婆多及五百部。真諦大乘者。此義意爲二人、說二諦俱無生。大安記云、方広道人偏空病。第二義意直顯因縁、仮空及仮、不生、離生滅義耳。第三義（15ウ）意、大安記云、今言一諦生者世諦三仮、三仮是有義、故云生、一諦無生者真諦四絶、四絶即空義、故云無生。云々第四義意顯前第一及第三義之悟道、前二義、

*「琳光」とあるも傍註に従い「光」を削除。

破病辺^ニ今此義^{ニハ}。挙悟道^ヲ。問、第二方言^ニ二諦用中^ハ、破從來^ノ三仮^ヲ為世諦^ニ四絶^ヲ為真諦^ト者、此即其世諦^ノ三仮^ヲ名生^{ニシ}世諦破[、]其四忘^ノ真諦名^ヲ假生^ニ真諦破^{。若爾何重牒}說世諦^ニ破假^ニ真諦破^ニ實^ニ之句^ヲ、出成実師^ノ三仮四忘^ノ真俗^ヲ。答、其正文何。問、重牒云、三世諦破假^ニ真諦破^ニ實^ニ、此正對由來^ノ義^ニ。由來世諦^ハ是三仮^{ナリ}、真諦四絶^ハ即非假^{ニシテ}、故今明世諦破此有所得^ヲ、始得^{コトヲ}弁^ニ世諦^ヲ為假^ニ至^ニ真諦^ニ（16才）破實^者真^ハ不自真^ニ名為俗真[、]直非^{ハレハ}俗真^{ハカニ}即真不成真^ヲ、因緣^ノ假真破彼性真^ニ云。答、破彼^ノ三仮四忘^ノ真俗^ヲ有如是^ノ多種義[、]故無妨^ニ也。問、空假名人^ハ但假執^ノ所破^ニ而性執^ノ所不破^{イハ}者、先第二方言^ノ世諦所治^ノ成実人^ヲ若破^セ不破^セ耶。答、爾破^ス。故重牒^ニ正玄門^ノ世諦具八不^ノ一^ヲ處云、又如毘曇^ニ計木^ニ有火性[、]從於性火^ノ以成事^ノ火^ノ為內出^ノ義[、]成実^{ニハ}明木^ニ無火性[、]但假緣生^ニ為外來^ノ義[、]若計內有火性^ノ復假^ノ外緣^ヲ即具計^ニ來出^ヲ。今明如此^ノ來出^ハ皆壞^{セリト}世諦因果[、]是故次明^ノ不來^ノ不^ニ出^ヲ云。又合論用中具八不^ノ一^ヲ處云、若對破立者[、]開善謂真俗^{トハ}一^{ナリト}體[、]故名^ノ為一^{。龍光寺釈慧琳謂（16ウ）真俗異體^{トハ}名為異^{。今俱}斥之[、]故云不一^ノ不異^{。所以天親釈^{ルニ}大品明十種散動[、]而一異^ハ是二種散動^{ナリ云。故}知真俗^{トハ}不可一異^ニ云。又為對從來^ノ一諦生^一諦不生^ニ故說二諦俱無生^ト也云。問、若爾可言空假名人^ハ性假^ニ二執俱所破^{。何者二諦章下卷末云、開善用三宗^ヲ不得意^ヲ猶}是學類之類也云。大乘玄第一卷末云、次周顯明三宗^ノ二諦^ヲ、一不空假^ニ二空假^ニ三假名空^{。空假開善等用}云。但二諦章下卷末云、野城寺光大^ニ法師用假空義[、]開善亦用^ハ已上^{。既云空假名開善用^ト、何言空假}名人^ハ但假執^ノ所破^ニ耶。即第四大乘人^ハ即是成実師^{。故又均正章、成実師執^{スル}二家義}不同^{。一者空有二諦[、]山門（17才）等名安瓜二諦[、]二空不空二諦[、]山門等名鼠婁}栗二諦^{云。又就世間等三人^ノ何云此三人^ハ但性執所破^ニ假執^ハ不同破^{。答、此三人是}}}}

*「答」谷大本により補う。

利根故性執所破、俱捨性執、悟因緣道理。所以更不尽假執故不破。問、爾此三人俱利根者、何二諦章云開善用三宗不得意、且除第三假名空義、就第二義既有失義。若能如師旨生解、何言不得意。此当利根。答、開善若解二諦道理、唯彼空假義本是有失。而得二諦大意、学故応成得、不得大意、故学失成不得。例如醜人学西施類、転益醜拙、彼知義類、不知類之所美。開善用三宗不得意、猶是学類之類也。問、若爾得意（17ウ）学人誰。答、出大乘玄第一末云。

第三方言

問、色即是空者、若明一諦ノ相即、若明二諦相即。答、言明一諦相即、言明二諦相即。問、云爾一意何。答、欲言色有是世諦、色空是真諦、言色即是空者、是二諦相即。若言世諦色即世諦空者、是一諦相即也。問、色即是空之言、通一諦相即二諦相即者、約言生即不生、亦爾通耶。答、云爾。問、応云爾。答、言世諦假生即世諦不生者、是一諦相即、若欲言假生是世諦不生是真諦、言生即不生者、是二諦相即也。問、若生即（18オ）不生者通一諦相即二諦相即者、何疏但世諦上立相即、不明二諦相即。答、明一諦相即、自二諦相即。故更不出二耳。問、爾引色即是空之文、証何相即。答、証一諦相即、証二諦相即。問、何云爾。答、所対之縁若解俗色即真空、不知世諦生即世諦不生、為此以彼所悟二諦相即、而令悟一如俗色即真空。世諦生即世諦不生。約此証一諦相即。或縁聞世諦生即不生、只知世諦假生中相即、未知二諦相即。為此一如世諦色即真空。世諦生即真諦不生。是証二諦相即。問、爾世諦生即真諦不生、故生即不生亦是二諦相即者、約初方言亦言世（18ウ）諦生即真諦假不生立相即義耶。答、云爾。

有何失。問、爾世諦假生真不生。故約二諦假立相即、亦言世諦中即真諦中約二諦中立相即耶。答、且不立爾。又云爾問、何不立爾。答、世諦中非是性生之不生、真諦中非假生之不生。故不云爾。問、爾約中不立相即約假不可相即、中與假不別體。故。答、中假不別體者、世諦假生滅隨不性生滅之功能、名不生滅中故云。爾。此不性功能非不假功能、自即不性功能。故且不言中與中相即。問、爾世諦中與真諦中不。相即爾。今世諦假與中相即。答、其爾云。相即。問、爾意何。答、中與假不別體。故（19才）云相即。約真諦亦爾也。問、既初二方言有相即。何疏師只第三方言明相即。余方言不明。答、通論時漸捨之中有平道義、平道之中有漸捨義。然而漸捨門明破病義隱因緣義。平道門明因緣義隱破病義不說耳。

問、何名相因義。答、彼世諦生有真諦不生是也。問、先相因者何義。答、不自義也。問、何云爾。答、世諦假生待真諦假不生、真諦假不生待世諦假生、而不自。故是不自義也。問、爾世諦假生待真諦假不生不自。故名相因者、亦言世諦假待世諦中不自、於出世諦明相因義耶。答、明爾。問、爾何疏云相因義於二諦假、又明相即義於世諦中假上明之。何今相（19ウ）即義名相因義。答、疏拳略顯方。如世諦中假相即乃至体用相即、亦二諦假相因世諦中假相因乃至体用相因也。今略拳二諦假顯余相因耳。問、爾世諦假即中者是相即義也。而今是名相因義、相即相因二義可無異。答、一諦中假有二義。一謂体不二義即名相即義、二謂中與假相待不自義即名相因義。故異也。問、二義不成。何者。兩体者以彼即是。可是即彼。既無二相何名相即相因。答、爾。約体不可言相即。

相因^{トハ}。但於緣^ニ故立相即相因義^一耳。

問、就第三方言^ニ作三中^ヲ何。答、仮生仮滅^{ナリ}、仮生^ハ不生仮滅^ハ不滅、不生不滅^ヲ名世諦中道^ト。仮不生仮不滅、仮不生^{ナレハ}、非不生^ニ、仮不滅^{ナレハ}、非不滅^ニ、非不生非^{（20才）}不滅名真諦中道^ト也。第三中如初方言^一。問、且就二諦各中^ニ分中仮^ヲ何。答、仮生仮滅^ハ是世諦、仮也。仮生不生仮滅^ハ不滅是世諦中^也。仮不生仮不滅^ハ是真諦、仮也。仮不生^{ナレハ}、非不生、非不滅^{ナレハ}、是真諦中^也。問、且就世諦中、仮、仮生、非滅^ハ是世諦、非、無生滅^ハ是真諦中^者、与第二方言世諦中、何異。答、語言雖同^一其意即異^{ナリ}。問、云爾意何。答、第二方言第三方言、同、仮生、非滅^ヲ為世諦、仮不生、非不滅^ヲ為世諦中^一故語言同^{ナリ}。第二方言世諦中、破性生^ニ云不生^一、第三方言世諦中、言、仮生即不生^一、故云意異^{ナリト}。問、第二方言世諦之中、仮与第三方言世諦之中、仮、語^{（20ウ）}言雖同^{ナリト}其意有^{ルコト}異^一者、実爾^{ハニルシ}。今第三方言世諦中、与真諦、仮有何異。答、非異^ニ。真諦、仮即是世諦中也。問、若爾、仮者是不自義^ハ、中者是離^ハ、義^ト。既不自、非離^ト、中異^{ナリト}、何可云真諦、仮即世諦中。答、言真諦、仮即是世諦中^者、非謂^ニ不自、非離^ト、中異^{ナリト}、故真諦、仮世諦中無二体^一、故然^{シカス}為言^{フコトヲ}耳。問、真諦、仮即世諦中^者、何故大乘玄第二卷、八不義云、問曰世諦中之不生不滅、与真諦之不生不滅、為何異耶。答曰、於、仮、簡異於中^一之不生等^ニ故也。已答、彼大乘玄意、於不自義、離^ハ、義^ト異^{ナレニ}云爾^一。今意雖不自義、離^ハ、義^ト異^{ナリト}、而不生不滅^{（21才）}之体無二^一、故云真諦、仮即世諦中也。問、約此方言、且就二諦各中分^ニ、中、仮^ヲ何。答、仮生、非滅^ハ是世諦、仮也、不生、非不滅^ハ是世諦中也。非不生、非不滅^ハ是真諦中也。

問、何故於世諦^一具、挙中、仮^ヲ、於真諦^ニ唯、挙中^一不、挙、仮^ヲ。答、為顯階漸之義^ヲ故也。

問、何故以世諦中^一為真諦^ノ、假^ノ為階漸^ノ義^一。答、說世諦^ヲ令悟真諦^ニ時、此世諦入真諦^ニ之階漸^ノ義^一。故以世諦中^一為真諦^ノ、假^ノ為階漸^ノ義^一耳。問、言階漸^ト者是何謂^ニ。答、階漸^ト者是階級^ノ義^一、亦進入^ノ義也。問、云階漸^ノ義^一意何。答、依世諦^ニ悟真諦^ヲ、依真諦^ニ假^ノ以悟真諦^ノ中^一、依二悟不二^ヲ。此是悟入^ノ（21ウ）之階級也。依世諦^ニ進入真諦^ヲ、依真諦^ニ假^ノ進入真諦^ノ中^一、故階漸^ト者即進入^ノ義耳。問、就云階漸^ト者階級^ノ義^一、何依世諦^ニ悟真諦^ノ中^一、依二階級^ニ悟不二^ヲ。答、意猶如是。依世諦^ニ悟真諦^ノ中^一、依二階級^ニ以悟不二^ヲ。故階漸^ト者名階級^ノ義^一言也。

問、第三方言^ニ說幾^ノ義^一。答、說三義^一。問、其三義^ノ者何。答、一者相因^ノ義^一、二相即^ノ義^一、三者階漸^ノ義^一。問、此三義^ハ皆是興皇師^ノ正御意^ヲ耶。答、云此^ヲ先德有^ニ二伝^一。一伝云、相因相即此二義^ヲ為師^ノ正意^一、階漸^ノ義^一為師^ノ傍義^一。一伝云、相因相即^ハ是興皇^ノ正意^一、階漸^ノ義^一是嘉祥^ノ新加^ノ義也。問、此二伝中何^ニ應疏^ノ意^一。答、初牒^ニ說階漸^ノ義^一之處云、師云（22オ）語^ヲ以無住^ヲ為端^ト、心^ヲ以無得^ヲ為主^ト。故說世諦^ヲ為令悟^ニ真^ノ云。依此疏文^ニ意並是興皇師^ノ御意也。若引興皇^ノ他處^ニ說義^一來、嘉祥証^{スルナラハ}階漸^ノ義^一者、言階漸^ト是嘉祥^ノ新加^ノ無妨^一。問、且就相即^ニ義^一生即不生者、若於世諦中假^ニ言生即不生^一、為當約^ニ二諦^ノ假^ノ言生即不生^一耶。答、於世諦中假^ニ言生即不生^一。問、何故但約^ニ世諦中假^ノ立生即不生^一之義^一、於二諦^ニ不立^一。答、約世諦中假^ニ相即^一是即約二諦^ノ假^ノ相即^一也。問、若約^ニ真諦中假^ノ相即^一、若約^ニ二諦^ノ假^ノ相即^一、但言生即不生^一而不言不生即生^一耶。答、亦得言^ニ不生即生^一。問、若爾何故疏云但言生即不生^一而非言^ニ不生^一（22ウ）即生^一。答、疏略^ハ拳^ノ諸^ノ耳。具^ニ可言^一生即不生、不生即生^一。如言^ニ色即是空^一、空即是色^一。又凡方言門約^ニ自假^ノ入中^一、自用^ニ入体^ノ之門^一、作三中軌

則^ヲ。故言^テ生即不生^ト。不言^ニ不生即生^{トハ}。問、爾於中^ハ、假^ル相即者^ハ、若是一諦相即耶^{カヤ}、若
 是二諦相即耶。答、一諦相即^{ニテモアリ}、二諦相即^{ニテモアル}也。問、何故云爾。答、若約中
 假相即^ニ是一諦相即也。若約世諦中^ニ為真諦^ハ、假^ト是二諦相即也。問、若生即不生者
 是一諦相即者^{ナラハ}、所証引^ニ色即是空^ハ、文^ハ、若是一諦相即耶、若是二諦相即耶。答、是
 二諦相即也。問、何以知^{テカシ}二諦相即^{トハ}。答、此文俗有即真空言也。以知爾。問、
 爾何以二諦相即^ヲ、文証^ニ一諦相即^ヲ。答、常途云、(23才) 引二諦相即^ヲ、例顯^ニ一諦
 相即^ヲ。今意約生即不生^ニ、既具一諦相即^ハ、義二諦相即^ヲ。約色即是空^ニ、亦爾。問、
 約言^ニ生即不生^ニ、具^ハ中假^ハ、義二諦^ハ、假^ハ。今色空是但二諦名^{ノミ}、非中假名^{ニハ}。何以此
 文^ヲ為証。答、色是假有^ハ、義空是性実^ハ、空^ハ。又假有之即空^ハ、義色之假有^ハ、空
 之性実^ハ、空^ハ。此是中假^ハ、義也。假有即空^ハ、義是二諦^ハ、假^ハ。所以約色即是空^ハ、亦
 有中假^ハ、義二諦^ハ、假^ハ。問、色假有^ハ、義空性^ハ、以此為中假^ハ者、今第三方言約
 世諦^ハ、中假^ハ、相即者^ト、約^ハ此色空^ハ、中假^ハ、相即^ハ。答、第三方言意不爾。假生即不生^ハ、為世
 諦中^ハ、約此生不生^ハ、中假^ハ、相即^ハ。不約(23ウ) 空性之空^ハ、相即^ハ也。問、何故云爾。答、
 空性^ハ為中^ハ者、此破性^ハ為中^ハ。今第三方言假生即不生^ハ、為中^ハ、不破性^ハ為中^ハ。故也。
 問、於相即^ハ、義云世諦生即不生^ハ、為相即^ハ、義者、但於世諦^ハ、中假^ハ、立相即^ハ、義耶。答、
 於真諦^ハ、中假^ハ、立相即^ハ、義、於體中假^ハ、無^ハ、相即^ハ、義。若體用之^ハ、二不二相對論^ハ、中假
 亦有^ハ、相即^ハ、義。問、約真諦^ハ、中假^ハ、立相即^ハ、義、何、亦約^ハ、體中假^ハ、不立相即^ハ、義。答、
 假不生不滅^ハ、為真諦^ハ、假、非不生非不滅^ハ、為真諦^ハ、中。此假不生不滅^ハ、即非不生非不滅也。
 故於真諦^ハ、中假^ハ、立相即^ハ、義。體之中假^ハ、說中假^ハ、文無^ハ、二、故不立相即^ハ、義。若二不二相
 對^ハ、二即不二^ハ者、又有相即^ハ、義。問、疏(24才) 但於世諦^ハ、中假^ハ、立相即^ハ、義、於真

諦中仮等ニ不立。今何離疏文ニ約真諦中仮等ニ立相即義。答、疏拳世諦中仮相即之義例令悟自余。云、爾一故非謂但約世諦中仮有相即義自余無也。問、云相因者是不自義、相即者是何義。答、相即者是不二之義也。問、何故是云不二義。答、生与不生体無二、故言生即不生。故相即者是即不二之義也。問、何以知爾。答、嘉祥、大品疏第二品、相即者是不二義云。問、爾相即是不二義者、約相即一有即是即、不相離即。今言生即不生者是何即。答、非即是即一非不相離即、是離四句即也。問、先言即是即、不相(24ウ)離即者、誰所立耶。答、即是即是開善智藏師所立。不相離即是莊嚴旻法師所立也。問、爾何故非即是即一非不相離即、而是離四句即。答、即是即是即一諦家所立。不相離即是二諦家所立也。此二即並不用、故云離四句即一耳。問、言相即即是即不相離即。不過此二、而何離此二即可有離四句即。答、今一家所立離四句即者、不可言即一不可言不即一不可言亦即一不可言非即非不即一為緣一假說一、故云離四句即。問、爾此離四句即、若是一諦即耶、若是異諦即耶。答、若一諦即者同開善。若異諦即者同龍光。故非(25オ)一諦即一非異諦即。此是強名之即、故云離四句即。問、若爾前後言相違。先言生与不生体無二、故生即不生、以此見既是一諦相即。而何可言一非一諦即一非異諦即。答、不相違。先既言為緣一假說一、今言非一非異、非定一定異之言也。故都不相違。問、爾為緣一假說一者、亦言為緣一假說異一耶。答、且不云爾。問、何故不云爾。答、凡夫小乘言生異一不生、而不言一生与不生不二。所以不言異一也。問、何彼凡夫小乘不可言生与不生不二。如聞說有一生有解聞一說無一生無解、亦有聞為緣一說一、一応生不二之執。若爾為此緣一可說異、而

*「真」とあるも傍註に従う。

何言^{ハヤ}不執^{フセツ}一故不^{スト}說^ト異^ト。答、(欠文)。問、何者^{ナニガ}言階漸^{ヲカ}(25ウ)義^ト。答、以世諦^セ中^ノ為真諦^{マコト}、假^{マカ}、是階漸^ノ義也。問、何以世諦^セ中^ノ為真諦^{マコト}、假^{マカ}一名^ニ為階漸^ノ義。答、云此階漸^ニ有三意^ト。一者階漸^ハ入^リ、階漸^ハ進^ニ入^リ。玉篇廿二阜部曰階古階反。鄭玄曰階進也。又十九水部云、漸似斂反。尚書曰漸入也。云云。今取此訓也。謂聞說世諦悟世諦時、亦出進悟入真諦、故云進入義言也。此意謂論主說世諦一時、亦能進入於真諦、故云階漸義也。二者階漸^ハ級漸^ハ進^ニ入^リ。玉篇廿二之野王案所以登堂之道謂階也。又曰官爵之階級曰階也。又十九周易曰漸進也。尚書漸入也云云。今用此訓也。謂品品漸次次爾言故曰階漸也。階漸級也。漸猶進入也。意悟俗時亦進悟不俗、悟真時亦進悟不真故。又品品爾入故曰階漸也。亦同前意也。意謂論主說世教一時悟世諦一時亦進入真諦、說真諦一時亦進入真諦中。如是階級進階級入故曰階漸也。三者階漸^ハ猶^ハ方便^ニ。法花疏廣譬喻品疏事各別也。方便者階漸為義、如七方便之流謂教有大小、而近者說法自有階漸、說小處先明大(26ウ)隨宜後、為作宜爾即名隨宜、云云。二諸搜玄論云、道安本無謂中。泰法師破安法師本無義云、經意若欲為明五陰因緣、未令前本性是無者、此是即為未能即有解真空者、本性是空者以遺存着之病、為入真空之階漸耳。非即真空、云云。淨名經上卷仏国品什注云、上章雖廣說淨国行事、未明行之階漸、此更明之、云云。意云初明發心次明修行後明深行、從淺至深名階漸也。廣疏云階漸者方便為義。玄疏云本性空遺着以為入真空之階漸也。又亦得言入真空之方便也。以此等文推之、階漸者方便之義也。此意謂世諦是悟入真諦一方便。方便者由序之義由漸之義也。問、此三義意何。答、初二義意云說俗諦一時亦進悟入不俗、說真諦一時亦進悟入不真、說真俗二時亦進悟入非真俗不二、故云階漸言也。後義意云說俗諦是令悟不俗之階漸、說真諦是令悟不真之階漸、說二是令悟不二之階漸言也。階漸者即是方便故也。問、此三義中何是何非。答、若以義准言之、三義俱無失。若依師(26ウ)誠文後義為正。問、若以世諦中^ニ為真諦^{マコト}、假^{マカ}名階漸^ノ義者、亦言以真諦^{マコト}為世諦^セ中^ノ、亦是階漸^ノ義。耶。答、初牒疏云、問云何乃取真諦之假^{マカ}為世諦^セ中^ノ。耶。答師云方等大意言以不住為端、心以無得為主。故說世諦^セ中^ノ為令悟真、故以真諦^{マコト}假^{マカ}為世諦^セ中^ノ。故涅槃經云欲令衆生深識第一義故說世諦^セ中^ノ云。乃至廣引淨名花嚴等明階漸義。以此文言以世諦^セ中^ノ為真諦^{マコト}、假^{マカ}以真諦^{マコト}假^{マカ}為世諦^セ中^ノ、並是階漸^ノ義也。問、何云爾。答、

*以下に「俗以真為義」五字あるも衍字とみて削除。

世諦中真諦、假與義門雖異、而其体同是一不生滅法。故、得言「以世諦中為真諦、假以真諦、假為世諦中」。所以云爾。問、若以世諦中為真諦、假以真(27才)諦、假為世諦中、並是為階漸義者、說俗令識「真」既名階漸義、亦說真令識俗亦得言階漸義耶。答、二諦章中卷因緣釋義云、因緣釋義者、真以俗為義、俗以真為義。又云、涅槃云欲令衆生深識第一義、故說世諦。既云說世諦令識第一義、即俗為真名、真為俗義也。俗諦既爾、真諦亦爾。云。問、文意何。答、言欲令衆生深識第一義等者、言欲令衆生深識第一義、說世諦、亦得言「欲令衆生深識俗諦、故說第一義」言也。所以此即真為俗名、俗為真義也。故云俗諦既然、真諦亦爾。二諦章文因緣釋云、因緣釋者、明俗真義、真俗義、何者俗非真即不俗、真非俗即不真、不真即不俗、不俗不真、非俗即非真、真不異俗、俗不礙真、俗以真為義、真不礙俗、真以俗為義。乃至、若俗浮虛義、真真實義、此是凡夫二乘有所得解義。今明菩薩無得無礙義故、明俗是真義、真是俗義也。他家無此義。他俗是俗、真是真、三假定俗不得真、四忘定真不得俗、是故真俗有礙。今明真是俗義、俗是真義。真俗無礙菩薩乃至、問何俗是真義、真是俗義、空是色義、色是空義耶。解云、大品經自釈、彼經(奉鉢品文)云、色即空空即色、真即俗即真。既云真即俗、真豈非俗義。又中論云、因緣所生法、我說即是空。因緣生法即是有、有既是空、真豈非俗義。又義如名所以、真是俗之所以、故真為俗義。經云欲令衆生深識第一義、故說世諦。既說世諦令識第一義、即俗為真義、真為俗義也。俗諦既然、真亦爾。云云。問、言既云說世諦令識真諦、俗諦既然、真亦爾者、何謂。答、此文意說世諦令識真、故名為以真為俗義、亦說真令識俗、故亦名為以俗為真義。故云俗諦既然、真亦爾言也。意約因緣門、既說俗令識真、名為以真為俗義、亦欲言說真令識俗、為真(28才)義。此二並是階漸義。若但以說俗令識真、名階漸義、以說真令識俗、不名為階漸義者、今此方言不。明因緣平道義。何者即成有礙故。又約相即義、但得言「生不生」而不得言「不生即生」。若言「此亦但行」相即者、此第三方言成義、即多有有所得義也。問、說俗令識真、說真令識俗、是自淺入深、故應為以淺入深之階漸。今說真令識俗、說俗令識真、是自深出淺、何得為以深出淺之階漸。答、若

約顯道門、以俗顯不俗、以真顯不真、以二顯不二。若約因緣門、以俗顯真、以真顯俗、以真俗顯不真俗、以不真俗顯真俗。故二諦章解因緣(28ウ)釈義云、以俗為真義、以真為俗義。章云俗為真名、真為俗義。云云。言名者能詮教也。言義者所詮理也。今此第三方言約因緣門顯三中道理、是故非但說俗令識真、亦說真令識俗、既說真令識俗、真是悟俗之階漸。說不二令識二、不二為悟二之階漸也。問、今此如是言階漸上所明三義中何義。答、(欠文)。問、爾以世諦中為真諦、以真諦為世諦中、此二並為階漸義者、若取世諦為階漸耶、為當取真諦、為階漸耶。答、若以初二義言之、以真諦、一名階漸。何者聞說世諦、悟世諦時、亦進悟真諦、名階漸。若以後義言之、世諦者階漸。何者說世諦、令識真、世諦是(29オ)令識真之階漸。故階漸之名在世諦也。問、若爾說世諦、令識真時、以世諦一名階漸者、約世諦有假、有中、以何為階漸耶。答、以世諦、一名階漸也。問、何云爾。答、說世諦、假生滅、為令識世諦中不生滅。是故以假生滅、為悟中不生滅之階漸。世諦中即是真諦、故名說世諦、令識真諦。問、何以知以世諦、一名階漸。答、疏云說不生、為明非生非不生。故非生非不生、又云說苦者、捨樂亦不住苦、故也。空為苦義云。以知爾。問、此文意約真諦、說不生、令悟、非不生中之文也。何以此文証以世諦、為階漸。答、約真諦、既說不生、令悟、非不(29ウ)生中。明知約世諦、亦說生滅、令悟不生滅中。問、疏証此階漸義、凡引三經文。一涅槃經四十云、欲令衆生深識第一義、說世諦故。二淨名經上卷云、五陰洞達名苦義。三花嚴經第五云、一切有無法、了達非有無。此三經文証階漸義。問、彼三文有何異。答、初二經文証世諦階漸義、花嚴文証體中階漸義、是故異

也。問、何故云爾。答、涅槃經ニハ說世諦ヲ令悟真諦、故淨名經ハ說苦令識空、故此二經文並証ナリ以世諦ヲ假生滅世諦ヲ假苦ヲ、是人真諦ハ不生滅真諦ハ空ニ之階漸ヲ也。花嚴經說二令悟不二故此証ニ用此入レ體ノ不二ニ之階漸ヲ。問、就經文明階漸義ハ何。答、說苦令捨樂ヲ亦不（30オ）住苦ニ、故五陰空ヲ為苦義ニ云。此意云ハ說苦者令捨樂倒一亦不留苦ヲ為令悟不苦ヲ、故言五陰空ヲ為苦義ニ。又云、此意云ハ說苦者令捨樂倒一亦不留生滅無常ヲ為令悟不生不滅ヲ。故云不生不滅是無常義ニ。又云、說不生不滅令悟生滅ヲ、亦不留不生不滅ヲ為令悟非不生不滅ヲ。故疏云說不生ヲ為明非生非不生ヲ、故非生非不生是不生義ニ云。所以ニ此言ハ說世諦ヲ假生假滅ヲ令捨性生滅ヲ、亦不留假生滅ヲ為令悟ハ不生不滅一。是故世諦ハ假是令悟世諦ハ中ニ之階漸ヲ、真諦ハ假是令悟真諦ハ中ニ之階漸ヲ、真俗ハ二是令悟非真俗ヲ不二ニ之階漸ヲ也。問、若言說ハ假生假滅ヲ令悟生（30ウ）滅ハ、亦不留生滅ヲ為令悟不生滅ヲ者、既云說假生滅ヲ令捨性生滅ヲ、此即破性生滅執ヲ、若爾此方言亦ハ應言ハ破病一。若破病者疏文何得言ハ五陰空名苦義ニ者說苦為令悟不苦ヲ等。答、云說假生假滅ヲ乃至說五陰等ハ有二。一漸捨破病義、二因緣顯道義也。破病義ハ可知。言因緣顯道義者此假生滅本來捨離性生滅ニ之義ニ。又此生滅本來即不生不滅之義ニ。顯此義理ハ故云顯道一。今此第三方言顯ハ未後義ハ是不破病一也。

問、第三方言ハ三ニ中何。答、疏云世諦ハ假生假滅ハ假生不生假滅ハ不滅ハ為世諦ハ中道ハ、非不生非不滅ハ為真諦ハ中道ハ。二諦合明ハ中道者、非生滅（31オ）非不生滅ハ合明ハ中道ハ云。大乘玄第一卷顯中道門第六、全ハ疏作法同也。問、且就各中ハ一分ハ中假ハ何。答、假生假滅ハ是世諦ハ假、不生不滅ハ是世諦ハ中、非不生非不滅ハ是真諦ハ中。於此真諦ハ不舉其假一。問、初二方言ハ二諦各

＊「答」は不要か、問の文なし。

中並拳^{ニハ}中仮^ヲ、今此^ノ方言^ニ二諦各中何故世諦^{ニハ}具拳中仮^ヲ於其真諦^ニ唯拳^{タルヤノミヲ}中^一答、世諦中即是真諦仮、故不更^{ナリニ}拳仮^ヲ。問、中是離^ハ邊義^ハ假^ハ即不自義^{ナリ}。是不自離^ト邊其義既異^{ナリ}、何今得言離^ハ邊義^ハ即不自義^{ナリト}。答、爾、不自離^ハ邊其義既異^{ナリ}云爾。故非以離^ハ邊義^ハ為不自義^ト。今以世諦中^ニ為真諦仮^ト者、離^ハ邊不自^ト二義所依^ハ不生不滅^ハ體無^ニ二故而云以世諦中^ニ為真諦仮^ト。問、若言世諦中即^ニ（31ウ）為真諦仮^ト者、大乘玄第二八不義云、問假^ハ生不生假滅不滅、不生不滅名世諦中^ニ、假不生非不生假不滅、非不滅、非不生非不滅名真諦中^ニ道^ト者、世諦不生不滅中與真諦假不生假不滅如何異耶。答、假^ハ生不生等簡異中不生等^ト、故即別也。^{已上此拳第三方言}答、大乘玄意、約不自假^ハ義離^ハ邊中義異^ト而答殊^{ナリト}也。今就假中其體同一不生不滅^{ナルニ}之義、而言世諦中即真諦仮^ト、所以不相違^ト。問、中仮異^ト而其體是同一不生不滅^{ナルカ}故、以世諦中^ニ為真諦仮^ト者、約第二方言^ニ言世諦中真諦仮同一不生不滅^{ナリト}、亦言^ニ以世諦中^ニ即為真諦仮^ト。答、此不例^ニ。第二方言^ニ言世諦中真諦仮同^ト（32オ）名^ト不生不滅^ト、而其體各異^{ナリ}。何者世諦中非是性生滅^ニ、故名不生滅^ト。真諦假非是假生滅^ト、故名不生不滅^ト。不生不滅之言雖同^ニ、而其體異^{ナルカ}故不得言以世諦中^ニ為真諦仮^ト也。

問、若第三方言^ニ言世諦中是真諦仮^ト、生滅即不生滅^ト故亦世諦中名真諦仮^ト、不同第二方言^ニ各中中仮^ト者、若爾^{ラハ}今此世諦中若是用中^ニ若若是體中^ニ。答、通^ハ體用兩中^ニ。問、云爾^{シカ}意何^ソ。答、世諦假^ハ生滅即不生滅^{ナルカ}故名世諦中^ニ是用中^{ナリ}。何者此即真諦仮^{ナルカ}故。若世諦假^ハ生滅本來寂滅^{シテ}非生非不生等^ニ故名不生滅^ト者、是體中^{ナリ}。何者此不生滅是^{シツアルカ}故也。問、何以知世諦中通^ス體用^ニ。答、初牒疏云、欲示階^ニ（32ウ）漸明^ニ義^ニ故以世諦中^ニ為真諦仮^ト云。既云以世諦中^ニ為真諦仮^ト、明知是用中也。大乘玄八不

義云、問、假不假寧異耶、答、對假生滅、明假不生不滅、此假不生等皆是不二中之用。
除假生假滅與假不生假不滅、不生非不生不滅非不滅、方是正中也。故假不生假不
滅如假生假滅、悉是假亦是用亦是末也。不生不滅中如非不生非不滅中、皆是中
亦体亦是本云。明知世諦中亦是体中。問、就階漸義、以世諦中為真諦、假一名階
漸義者意何。答、說世諦假、令悟世諦中、世諦假是悟世諦中之階漸、故云爾。問、
若爾以世諦假為世諦中、是可言階漸義、何言以世（33才）諦中為真諦、假一名階
漸義。答、疏意欲顯世諦中即真諦、假悟世諦中即是悟真諦、故云以世諦
中為真諦、假耳。正可言說世諦假、令識真諦、假是階漸義。故疏引階漸義証文云、
涅槃經云、欲令衆生深識第一義、故說世諦云。引此經文意欲顯說世諦假、令悟
真諦、假之故也。亦可言說世諦假、令悟世諦中是階漸義。故疏云、說不生為明非生
非不生也。此意云、說真諦、假為令悟真諦、中言也。以此真諦、假准之、世諦
亦可言說生為令悟無生也。此是說世諦假、令悟世諦中也。問、說世諦假
悟世諦中、若是令悟用中、若是令悟体中。答、亦令悟用（33ウ）中、亦悟体中
也。問、何故云爾。答、世諦中不生不滅、通体用之故也。問、唯是一不生不滅、而
何言通体用。答、此不生不滅有淺有深、深称体、淺名用。問、其言淺深、意何。
答、淺者世諦、假生滅宛然、不生不滅、此是淺、故名用中也。世諦、假生滅本來寂
滅、非生滅、非不生滅、而對彼生滅、強称不生滅、此是深、故称体中也。悟前淺義、
名悟用中、悟後深義、名悟体中。問、若宛然不生、淺故名用者、宛然之言、但用
言、應非体。答、宛然之言、亦通体用。何者有宛然、空、生宛然、不生、此等
皆屬用。問、何以知世諦中不生不滅、通体用。答、大乘玄第二、八不章云、假不生

仮不滅如仮生仮（34才）滅、悉は仮亦是用亦是末也。此明真諦仮如世諦仮、悉名不生仮名亦是用亦是末也。

不滅中如非不生非不滅中、皆是中亦是体亦是本也。云。此明世諦中如真諦中、以此玄文得知世諦中是体中。又初牒疏云、以世諦中為真諦、真諦是用、於真諦中所

泯此不生、而顯非不生体故。故知世諦中亦是用也。云。問、若世諦中通体用者、

真諦中亦言通体用。答、亦爾亦不爾。問、何故云爾。答、若約一性、真諦中唯是体中。何者泯真諦、仮不生不滅、而顯非不生非不滅体義故。若約再性、亦得言是用中。何者或有緣受真諦、但悟用中故。又真諦中、但泯不生不滅、而未泯非不

生非不滅故。離言方是体中故也。問、若爾（34ウ）合明中、亦応名用中、未泯不

二未明離言故。答、釈云、於合明中、双泯二仮、而離不生不滅二辺、心行語言俱寂滅。而強称不二中、故但是体中也。但其真諦中属二属用、未泯心言故亦

有用義也。問、若爾於世諦中、真諦中、既顯体中、合明中、何。答、各中、既顯体中、合明中、凡有二意。一者隨義門、二者隨根門也。問、二

門意何。答、若約隨義門、世諦中、泯片生滅、云顯不生不滅片中。於真諦中、泯片不生不滅、云顯非不生不滅片中。於合明中、双泯生滅不生滅二、

円顯非生滅非不生滅不二理。若約隨根門、或有緣於世諦中、即悟体（35才）中、

或有緣於真諦中、即悟体中、或有緣於合明中、即体中。是各合俱并体中也。問、

約隨義門、何故各中、偏顯体中、合中、円顯体中。答、世諦中、泯片生滅、円顯片不生滅理、真諦中、泯片不生滅、円顯片非不生滅理、故各中、偏顯体中。合明中、双泯二仮、顯不二理、故円顯体中。問、若約隨義門、各中是用、合中方是体。初用中、用中之中、初淺後深、用中之後、方并体中、是故名隨義。若各中、皆顯体中、者

* 原文「体」とあるも谷大本により「諦」に改む。

*「悟」とあるも傍註に従う。

何名隨義門。答、初、用後、體、是一種隨義門、次第也。然此方言約因緣平道門、明
三中。是故世諦、假生滅、即無生滅、真諦、假無生滅、即非無生滅。然(35ウ)世諦中、無
生滅、有用、有體。約真諦中、亦然。因緣平道門、義故如是耳。各中、處、亦顯體中、而
各中、處、泯片、顯片。合明中、處、更、双、泯、顯。此偏、顯、亦是一種隨義門、次第。是故
名隨義門。問、約因緣平道門、亦有、各中、處、但、顯、用中、至、合中、方、顯、體中、之、義。
答、亦有此義。何者世諦中、即真諦、假、真諦中、泯、不生滅、明、非、不生滅、是、唯、是、泯
真諦、假、不生滅、而未、顯、本來、寂滅、心言、俱、絕、之、體中、故、猶、名、用中、耳。是故約因緣平
道門、亦有、各中、處、是、用、合中、方、是、體中、之、義。問、若真諦中、非、不生滅、名、用、合明中、
非、不生滅、豈、是、體。哉。答、難、意、何。問、意、真諦中、非、不生滅、合(36才)明中、非、無
生滅、同、泯、真諦、假、真諦中、非、不生滅、名、用中、合明中、非、無生滅、亦、言、用中、彼此同、
泯、真諦、假、真諦中、非、不生滅、名、用中、合明中、非、無生滅、豈、是、體中、哉。答、夫各中、
處、泯、真俗、二、而、顯、非、真俗、不、二、合中、之、處、對、真俗、生滅、無生滅、強、名、非、生滅、非、無
生滅、是、強、名、耳。是故雖同、泯、真諦、假、而各中、處、是、用、合中、是、體也。問、就、隨、根、門、
但有、三、中、皆、體中、義、若、亦有、各中、處、是、用中、合中、是、體中、義、耶。答、亦有此義。
何者、或有、機、緣、於、各中、處、唯、悟、用中、故、於、合明中、處、双、泯、二、俾、方、悟、體中、故、也。問、
若、爾、此、人、受、世諦、假、而、滯、假、生滅、於、世諦中、處、說、不、生滅、破、彼、假、(36ウ)生滅、執、
受、世諦中、亦、滯、不、生滅、於、真諦中、處、說、非、不、生滅、而、破、彼、假、不、生滅、執、若、爾、此、方、言
亦、可、破、病、何、言、不、破、病。答、設、有、如、是、一、起、執、之、人、者、顯、世諦、假、生滅、宛、然、不
生滅、之、道、理、真諦、假、不、生滅、宛、然、非、無、生滅、之、道、理、時、彼、執、病、自、然、所、破、非
說、破、執、病、旨、方、說、不、生滅、等、也。問、就、隨、義、門、各中、處、亦、顯、體中、者、若、偏、顯、

若円顯。答、円顯。問、何有爾。答、或有緣於世諦中、悟体用因緣道理、亦不
 更受後真諦及合中。故就真諦亦爾。問、若爾言世諦中、但泯生滅片過、於真
 諦中、亦但泯不生滅片過。何今言得「円悟」体中。答、此人利根故聞片教、即悟
 円理耳。所謂為利根（37才）人、說單仮單中是也。問、若爾就隨根門、於三中
 處、皆悟体中者、若約三人立三中、若約一人立三中。答、一徃平道因緣故為
 利根菩薩說。大智論云爾勝鬘為七地已上大菩薩說也。若爾可言第三方言、但為利根人
 說。故但為三人立三中。然約再徃義於菩薩中、亦有利鈍。故亦可言通為一人
 三人說三中。為一人者鈍人也。為三人者利根人也。
 問、此第三方言、二諦各中分中、仮約中、仮有出入。今此各中、中、仮は何。若是出、若是
 入耶。答、此從仮入中、即是入句也。問、大乘玄明約中、仮出入。今此方言、中、何
 故但有入句、無出句。答、三種方言、三中作法、皆約悟入門作法。所以有入句、無
 出句。問、若三種方言、但約悟入門、明中、仮（37ウ）作法者、大乘玄、但応弁入
 句、何故出句。答、雖約悟入門、解三中作法、而有出用義。為顯此義、故大乘玄
 文、亦有出句。問、若爾三種方言、三中亦具出句耶。答、爾亦具。即大乘玄所明
 出句也。問、唯明入句、有何妨、更須弁出句。答、悟入門是自力、出用門即利他。
 若但明入句、不弁出句、即闕利他用。是故双明出入。又入句是觀入、出句即出觀。
 若但明入觀、不弁出觀、菩薩觀行更成有、而為顯菩薩觀行無具弁出入觀。問、且
 就悟入門、大乘玄弁中、仮入句、凡有二十二句。今此各中之中、仮彼二十二句中、是
 何句。答、此當從單之複、仮入單之複中一句。問、何故云爾。答、世諦、仮生仮滅、
 是世諦、單複仮也。仮生不生、仮滅不滅不（38才）生不滅、是入世諦、單複中一也。真諦

*「滅」とあるも傍註に従う。

仮不生仮不滅^ハ是真諦^ノ。單複^ノ。假也。假不生非不生。假不滅非不滅。是入真諦^ノ。單複^ノ中^ニ也。
問、且就世諦^ノ中^ニ、言假生者^ト。舉世諦^ノ。假、言不生者^ト。不^{スルヲ}於何生^ノ。約^テ。假滅不滅^ニ。亦爾^{ナリ}。
答、世諦^ノ。假生未簡生^ヲ。世諦^ノ。假滅未簡滅^ヲ。故說^{クハ}。不生不滅^ニ。非^レ是不於生滅^ヲ而說^{クハ}。
不生不滅^ニ。

問、凡夫二乘等^ノ。謂^レ生異^ハ。不生^ニ。今於此方^ノ。言^ニ。說假生不生時^ニ。可言^ニ。不^{スレ}彼^レ何言^{ムヤ}。
非^{スト}不生^テ。說^{クニハ}。不生^ト。若許^{サハ}。爾可言^ニ。第三方^ノ。言^ニ。破病^{スト}。答、假生雖生^ト。而不起^ハ。假滅雖
滅^ニ。而不失^ハ。此即生滅未簡^ニ。生滅^ニ。故名^ニ。為^レ不生不滅^ト。此但彼生滅宛然^ト。不生滅^{ナル}之
道理^ニ。非^ニ是破病^{ニハ}。問、若爾^ハ。凡夫二乘^ノ。執生異^ハ。不生^ニ之病^ヲ。即不得破^ニ。(38ウ) 答、顯
因緣^ノ。生滅宛然^ト。不生滅^{ナル}之道理^ヲ。時^ニ。彼執病自然^ニ。所破^ニ。問、若云^ハ。假生不生^ト。時不破^ニ。
執病^ヲ者、亦云^ハ。色空^ト。時^モ。應^レ不破病^ニ。若此亦不破病^ニ者、即違^{ルヲヤ}。二諦^ノ。章下卷云^ハ。色即
是空^ト者。破^ニ。凡夫二乘等^ノ。謂^テ。色異^ハ。於空^ニ。析色^ヲ。方得空^ニ之病^ヲ。答、約色即是空之言^ハ。
具破顯道^ニ二意^ヲ。章文^ノ。拳^ハ。破病^ヲ義^ヲ。今疏文^ノ。述顯道義^ハ。是故不相違^ニ。問、後^ノ。二方言^ハ。
同以生滅^ヲ。為世諦^ノ。假^ノ。以不生滅^ヲ。為世諦^ノ中^ニ。而何^ソ。第二方言^ニ。世諦^ノ。破病^{ニハ}。第三方言^ニ。世
諦^{ニハ}。不破病^ニ。答、不生之言雖同^ニ。而其意即異^{ナリ}。故有破病不破病^ノ異^ニ。問、其意何異^{ナル}。
答、初方言^ニ。破定性生^ヲ。而明不生^ニ。第二方言^ニ。破假生^ヲ。明不生^ニ。第三方言^ニ。約平道門^ニ。
明本來不生^ト。此三意異^ニ。(39オ) 故於第三方言^ニ。世諦^ノ中^ニ。不生不破病^ヲ。

問、若爾^ハ。違疏^ノ。第二卷云^ハ。有假生不生^ニ。即不於假生^ヲ。為世諦^ノ中道^ト。既云^ハ。不^ト於假生^ニ。何
可言^ニ。不破病^{スト}。答、有人云^ハ。不^ニ有^ニ。兩義訓^ニ。謂破片之義名^ニ。不^ニ泯寂之義名^ニ。今疏第
二卷文意^ハ。約泯寂義^ニ。一名^ト。不^ト。是故破病^{ニハ}也。問、爾今意何^ソ。答、今意言^ハ。不^ト者、若假
生^ハ。本來不生之義^ヲ。名^ト。不^ト。非^{ニハ}是破病^{ニハ}。問、爾本來不生之^ト。不^ト與泯寂之^ト。不^ト何異^{ナル}。答、泯

*「等」とあるも傍註に従う。
*「不」は谷大本により補う。

寂義^ノ属^ハ体^ニ中^ニ、不生^ハ之^ハ不^{ナリ}用^{ナリ}中^ニ。即是真諦^ノ仮^{ナリ}異^ハ故^ハ異^{ナリ}也。問、云階漸^ト之^ハ訓^ハ何^{ナリ}。答、云階漸^ト、心^ニ訓^{スル}節級^ニ。問、何^{ナリ}故^ハ如是^{ナリ}。答、節級^ニ說^フ義^ヲ、故^ハ云階漸^ト、故^ハ云爾^ト。問、何^{ナリ}言^フ節級^ニ說^フ義^ヲ。答、疏^ニ云^フ欲^ハ示^サ一^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ、故^ハ以^テ世諦^ヲ中^ニ、為^ス真諦^ニ、(39ウ) 仮^ニ云^フ。准^ニ之^ヲ、今^ニ以^テ真諦^ヲ中^ニ、為^ス体^ト。如是^{ナリ}、節級^ニ而^テ明^ニ義^ヲ、故^ハ云階漸^ト。問、何^{ナリ}以^テ世諦^ヲ中^ニ、為^ス真諦^ニ、仮^ニ等^{ナリ}名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ。答、世諦^ヲ、仮^ニ生滅^ハ、即^チ不生^ハ不滅^{ナリ}、名^ニ世諦^ニ中^ニ。此^ハ世^ニ中^ニ、不生^ハ滅^ハ、即^チ是真諦^ニ、仮^ニ不生^ハ滅^ハ、即^チ不生^ハ不滅^{ナリ}、是^ハ名^ニ真諦^ニ中^ニ。此^ハ真諦^ニ中^ニ、非^ハ不生^ハ非^ハ不滅^{ナリ}、即^チ是^ハ体^ト中^ニ、非^ハ不生^ハ非^ハ不滅^{ナリ}。如是^{ナリ}、節級^ニ明^ニ義^ヲ、故^ハ名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ。問、若^シ以^テ世諦^ヲ中^ニ、為^ス真諦^ニ、仮^ニ以^テ真諦^ヲ中^ニ、為^ス体^ト、仮^ニ名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ者^{ナリ}、亦^モ以^テ真諦^ヲ、為^ス世諦^ニ中^ニ、以^テ体^ト、為^ス真諦^ニ中^ニ、亦^モ名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ。耶。答、常^ニ云^フ、樣^ハ言^フ不^レ名^ニ爾^ト。何^{ナリ}者^{ナリ}、自^ラ世諦^ニ而^テ入^リ真諦^ニ、自^ラ用^ニ而^テ入^リ体^ト、名^ニ為^ス階級^ニ明^ニ義^ヲ。今^ニ既^ニ自^ラ真諦^ニ而^テ出^リ世^ニ、(40オ) 諦^ニ、自^ラ体^ト而^テ出^リ用^ニ、何^{ナリ}得^ル名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ。問、爾^ト今^ニ意^ハ何^{ナリ}。答、今^ニ難^ニ云^フ、若^シ言^フ、節級^ニ而^テ明^ニ義^ヲ、名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ者^{ナリ}、自^ラ体^ト而^テ出^リ用^ニ、自^ラ真諦^ニ而^テ出^リ世諦^ニ、此^モ亦^モ節級^ニ而^テ明^ニ義^ヲ、何^{ナリ}不^レ名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ。若^シ言^フ、自^ラ俗^ニ入^リ真^ニ、自^ラ用^ニ入^リ体^ト、此^ハ是^ハ節級^ニ而^テ明^ニ義^ヲ。自^ラ体^ト出^リ用^ニ、自^ラ真^ニ出^リ俗^ニ、此^ハ是^ハ非^ハ節級^ニ而^テ明^ニ義^ヲ者^{ナリ}、自^ラ俗^ニ入^リ真^ニ、等^ハ是^ハ悟^ル入^リ之^ヲ、節級^ニ、自^ラ体^ト出^リ用^ニ、等^ハ是^ハ出^リ用^ニ之^ヲ、節級^ニ。実^ニ悟^ル入^リ与^リ出^リ用^ニ、雖^モ異^{ナリ}、而^モ節級^ニ而^テ明^ニ義^ヲ、是^ハ一^ニ、何^{ナリ}不^レ名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ。若^シ此^ハ不^レ名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ、彼^ハ亦^モ可^レ不^レ名^ニ階漸^ニ明^ニ義^ヲ。若^シ彼^ハ名^ニ爾^ト、此^ハ亦^モ心^ニ爾^ト。問、亦^モ就^ニ此^ハ方^ニ言^フ、相^ニ即^チ義^ヲ、其^ハ云^フ、相^ニ即^チ一^ニ実^ニ何^{ナリ}。答、世諦^ヲ生^ニ即^チ不^レ生^ハ、故^ハ云^フ、相^ニ即^チ一^ニ。問、爾^ト此^ハ相^ニ即^チ若^シ是^ハ一^ニ諦^ニ、相^ニ即^チ耶^{ナリ}。若^シ是^ハ二^ニ諦^ニ、相^ニ即^チ耶^{ナリ}。答、且^モ是^ハ一^ニ諦^ニ、相^ニ即^チ也^{ナリ}。問、若^シ二^ニ諦^ニ、相^ニ即^チ、相^ニ即^チ義^ヲ可^レ成^ニ。既^ニ是^ハ(40ウ) 一^ニ諦^ニ、於^ニ何^ニ物^ニ相^ニ即^チ。答、於^ニ世諦^ニ有^ニ中^ニ、仮^ニ、今^ニ此^ハ中^ニ、仮^ニ相^ニ即^チ、所以^ハ云^フ一^ニ諦^ニ而^テ有^ニ相^ニ、即^チ義^ヲ。問、世諦^ヲ、仮^ニ生^ニ即^チ不^レ生^ハ者^{ナリ}、即^チ是真諦^ニ、仮^ニ。若^シ爾^ト可^レ言^フ、於^ニ二^ニ諦^ニ、仮^ニ相^ニ即^チ、何^{ナリ}言^フ於^ニ一^ニ諦^ニ、相^ニ即^チ。答、此^ハ第^ニ三^ニ方^ニ言^フ、世諦^ヲ中^ニ、即^チ真諦^ニ、仮^ニ。所^レ

*「問」は文脈により補う。

以於世諦中假相即者、是一諦相即也。問、於世諦中假生即不生者、亦言不生耶。答、云爾。何者平道門之相即故也。問、生者是世諦、不生者是真諦。而若今言不生即生者、何故二諦章云涅槃經（ハ）但云世諦即第一義諦、不云第一義即世諦（ト）。既不云第一義諦即世諦、何言不生即生。答、其意異。涅槃經（ハ）釈諦義（ニ）故不云第一義即世諦。今約因緣平道門（ト）云（41才）生即不生、不生即生。問、於世諦中假相即、於真諦中假亦相即耶。答、爾相即。問、於各中中假是相即（カ）、若於体中用中亦相即耶。答、約体用亦相即。問、何等相即。答、二即不二、不二即二相即也。問、若此方言相即是一諦相即者、色即是空之文亦一諦相即耶。答、常途云一諦相即。問、既引色即是空之文証第三方言相即之義。爾時色即是空之文二諦相即。此方言生不生之言亦二諦相即。若此一諦相即、彼亦一諦相即。答、此引二諦相即之文証一諦相即之義。何者相即同故無妨。問、何相即義同、彼二諦相即義、此一諦相即義、既異物耶。答、於言生即不生（41ウ）有一諦相即之義、亦有二諦相即之義。今於色即是空之文亦爾。所以云相即義同。問、先於色即是空之文、具一諦相即二諦相即二義何。答、於空若性実色之無名空（ナル）者、与初二方言世諦中此同。若因緣仮色即世諦空名空（ト）者、与第三方言世諦中此同。約此為一諦相即、若因緣仮色約真諦性空（ナル）是名空者、与世諦仮此同。約此言時色即是空之文是二諦相即也。問、何以知於色即是空文具此二義。答、二諦章相即門之大品經約平道門說相即（云）。既云約平道門說相即。明知此文文具二義。問、爾此第三方言相即之義、具一諦相即二諦相即。答、爾。問、何前言（42才）離四句即一時言若約一諦相即者同一諦家、若二諦相即者同一諦家。答、（以下欠文）（42ウ）

(奥書)
(裏表紙見返)

嘉曆四年九月三日夜時於東大寺東南院院主坊学窓之灯下馳筆畢

三論宗末学頼濟
八 廿

同七日子尅加交点畢

『方言義私記』 註記

(1) 大須文庫の『方言義私記』は、昭和五十一年（一九七六）三月の第一回目の調査でその所蔵を確認し、昭和五十四年（一九七九）六月及び七月に筆録をし、昭和五十六年（一九八一）八月と翌五十七年（一九八二）七月に校正をしたものである。大谷大学所蔵本は、図書館を通して複写の依頼をし、昭和五十四年に大須文庫本との対校をしている。右の調査結果を昭和五十四年九月に立正大学で開催された日本印度学仏教学会において「『方言義私記』について」と題して発表した（『印度学仏教学研究』第二八巻第二号、一九八〇年所収。この「解題」は右の発表を基本として大幅に改訂したものである。

(2) 『肇論聞書』一冊、『因明講用意要文集』一帖、『因明秘要抄』一冊などがあり、金剛仏子頼済と記しているものもあるので、三論（顯教）と密教を兼学していたのであろう。

(3) 覺樹の門下としては、凝然（一二四〇—一三二一）『内典塵露章』などに依ると慧珍（次の東南院務）・珍海（禪那院）・寛信（東大寺）などがあつた。崇憲（江戸時代中期）が東大寺金珠院経藏本を筆写したという『大乘三論宗嗣資記』では、明海は覺樹の門下寛信の弟子とされている。恐らく先に覺樹に就き、後に寛信より嗣法したのであろう。

(4) 觀理の伝記は、『本朝高僧伝』巻九、『三論祖師伝集』『三論祖師伝』『東南院務次第』等に出ている。

(5) 觀理の学系は、道慈—善議—勤操—願曉—聖宝—延徹—觀理と次第する。この次第は諸伝共に一致している。

(6) 『中觀論疏』巻一本「如涅槃經云、欲令衆生深識第一義故說世諦。又云五受陰空名為苦義。……華嚴云、一切有無法了達非有無。即其事也」（大正四二、一一上）。右の引用は、『涅槃經』（南本）巻一五梵行品之二（大正一二、七〇八上）、『維摩經』卷上弟子品（大正一四、五四一上）、『華嚴經』卷五如來光明覺品（大正九、四二六下）の趣意引用。

付 録

三論宗関係典籍目録

凡 例

- 一、この目録は、三論宗関係の典籍について平成七年（一九九五）の調査に基づき五十音順に配列したものである。
 - 二、本稿は、研究調査の手控として作られたもので、下記の通り調査・収録の範囲も限られており、現存する典籍を網羅したものではない。
また、各文献の所在をすべて確認したわけではないので、函・号数や記号・番号の誤りも皆無とはいえないし、現時点で所在不明となっているものもあると予想される。これらのことを承知願いたい。
 - 三、この目録を作成するにあたり調査した箇所及び参照した文献は次の通りである。調査には駒澤短期大学助教授石井公成氏と同講師奥野光賢氏、駒澤大学講師大西龍峯氏（肩書は調査時）のご協力を得た。
- (1) 調査した図書館等

東大寺図書館	大須文庫（宝生院）	醍醐寺三寶院	大谷大学図書館
駒澤大学図書館	大正大学図書館	金沢文庫	東京大学東洋文化研究所

(2) 参照した文献

東大寺図書館蔵書目録	真福寺善本目録	東寺観智院金剛蔵聖教目録
醍醐寺文書記録聖教目録	高山寺経蔵典籍文書目録	大谷大学図書館和漢書分類目録
龍谷大学和漢書分類目録	国書総目録(岩波書店)	仏書解説大辞典(大東出版社)
大正新脩大蔵經	大日本統蔵經	日本大蔵經
大日本仏教全書	仏教大系	

四、略称、略号等は次の通りである。

東大寺	一〇四—一一	東大寺図書館	函号一〇四番号一一
宝生院	三三—四	大須文庫	函号三三番号四
醍醐寺	二二—二三	醍醐寺靈宝館	函号二二番号三
東寺	一七七	東寺観智院金剛蔵	箱一七番号七
京大	一—四サ—二	京都大学図書館	整理番号
高大	寄一—四	高野山大学図書館	記号寄一番号一四
駒大	二五—四—〇	駒澤大学図書館	分類番号
正大	一一九—四五	大正大学図書館	整理番号
谷大	宗大—二七—二	大谷大学図書館	記号宗大番号二七—二
龍大	二六—四—四	龍谷大学図書館	整理番号
東文研		東京大学東洋文化研究所	
大正		大正新脩大蔵經	
統蔵		大日本統蔵經	
日大蔵		日本大蔵經	

【イ】

- | | | | | |
|----|-----------|----|----|-----------------------------|
| 1 | 一乘義私記 | 一卷 | 珍海 | 東大寺一〇四一一一（二三四七写）、大正七〇 |
| 2 | 一性義私記卷下 | 一卷 | | 東大寺一〇四一一二（鎌倉時代写） |
| 3 | 一乘仏性慧日抄 | 一卷 | 円宗 | 東大寺（二三〇七写）、龍大（写）、大正七〇、日大蔵六二 |
| 4 | 一念成仏 | 一卷 | 延順 | 東大寺二三一二四A（一四七五写） |
| 5 | 一念成仏 | 一卷 | | 東大寺二三一二四B（写） |
| 6 | 一念成仏 | 一卷 | | 東大寺二三一二四C（写） |
| 7 | 一念成仏 | 一卷 | | 東大寺二三一二四D（写） |
| 8 | 一念成仏 | 一卷 | | 東大寺二三一二四E（写） |
| 9 | 因見法身 | 一卷 | 興定 | 東大寺二三一二四三A（一五三二写） |
| 10 | 因見法身 | 一卷 | | 東大寺二三一二四三B（写） |
| 11 | 因明四種相違私記 | 三卷 | 観理 | 大正六九 |
| 12 | 因明四種相違上下 | 二冊 | 観理 | 東大寺一一一五九（一五一三英訓写） |
| 13 | 因明大疏四種相違抄 | 一卷 | 珍海 | 東大寺一一一六（一五〇二英憲写）、大正六九 |

【ウ】

- 14 有色無色（秀義抄）

一卷 晋英

東大寺二三一二七五（写）

【工】

- 15 依他空有
16 惠日十題引文
17 闍王斷罪

一卷
一卷 融尋
一卷

東大寺二二三一二五(写)
東大寺二二三一一八(写)
東大寺二二三一二六(写)

【才】

- 18 黄金白銀

一卷

東大寺二二三一二六三(写)

【力】

- 19 可破可壞
20 可破可壞
21 夏季別宗談義不審二諦義十重下
22 夏季別宗談義不審
23 夏季別宗談義
24 吉祥講式
25 吉祥講用意抄
26 吉祥大師講式
27 開山堂論義(三論方)
28 勸学抄第三
29 勸学抄(上・下)
30 勸学奉神抄

一卷 晋英
一卷
一卷 庸性
一卷 庸性
一卷 庸性
一卷
一卷 晋英
一卷 訓秀
一卷 公周
一卷
二卷 実快
一卷 興定

東大寺二二三一二六A(写)
東大寺二二三一二六B(写)
東大寺二二三一一〇八(一六九三写)
東大寺二二三一一〇九(一六九四写)
東大寺二二三一一〇(一六九五写)
東大寺二〇四七九五B(写)
東大寺二二三一一四七(写)
東大寺一〇四七五九A(写)
東大寺二二三一一七二(写)
東大寺二二三一二四(写)
東大寺二二三一二七(一六三三写)
東大寺二二三一二六B(写)

31 勸学論問答抄
32 觀無量寿經義疏

一卷 英憲
一卷 吉藏

東大寺一二三一二五（一五二六写）
宝生院二五一一三（写）、龍大二四一五九五九（刊）、谷
大宗大二七二（刊）、正大一一五三三五・三六（刊）、高
大 寄一一三（刊）、京大 藏一一九一三（刊）、大正三
七、統藏一一三三四

【キ】

33 忌日講問
34 義章問答
35 拱論通別
36 教理具足
37 教理具足
38 教理具足
39 經宗十講論義

一二卷
一卷
一卷
一卷
一卷
一卷
二卷

東大寺一二三一二七（写）
東大寺一〇四一三二（藤原時代写）
東大寺一二三一二九（写）
東大寺一二三一二九A（写）
東大寺一二三一二九B（写）
東大寺一二三一二九C（写）
東大寺一二三一二六八（写）

【ク】

40 久証法身
41 鳩摩羅什法師大義（大乘大義章）

一卷
三卷

東大寺一二三一二三
宝生院三三三四（一三四八一三四九写）、龍大（明治時
代写）、正大一〇七三二（刊）、京大 藏二四七三（刊）、
高大 寄一一四（刊）、民国十九（一九三〇刊）、大正四五、
統藏二二一四

42 空観御房如実記

宝生院八〇一〇五（一三五七写）

【ケ】

43 華嚴三論両宗論題

一卷

東大寺二二一五五五（写）

44 華嚴遊意

一卷 吉藏

東大寺一一一五四（藤原時代写）、大正三五、続蔵一、三二五

45 華嚴遊意卷第一

一卷 吉藏

宝生院七〇一九（一三四八写）、龍大二四一四五二（写）、

高大 寄一一六（写）、谷大 長保一二二（写）、京大

蔵九ヶ一〇、一〇ヶ一九（写）

46 見有得道

一卷

東大寺一二三二三八（写）

【三】

47 五種仏性

一卷

東大寺一二三一二四二A（一五一五頼賢写）

48 五種仏性

一卷

東大寺一二三一二四二B（写）

49 五種仏性

一卷

東大寺一二三一二四二C（写）

50 五味相生

一卷

東大寺一二三一二五三（写）

51 公慶八講論義

二卷

東大寺一二三一八三（写）

52 金光会三

一卷

東大寺一二三一二二〇

53 金光明經玄枢

一〇卷 願曉等

東大寺（写）、大正五六、日大蔵九

54 金光明經疏

一卷 吉藏

京大 蔵一四〇一五（刊）、龍大研仏（刊）、正大一一七

二一〇（刊）、哲学堂ゐ二 左一三（刊）、大正三九、

55 金剛經義疏（金剛般若疏）

四卷 吉藏

統藏一三〇—五

高大 寄一・二五（刊）、正大一一二六・一二、一三（刊）、
京大 印哲P四〇（刊）、谷大 余大・一七六九・三三七
六（刊）

56 金剛心断

一卷

東大寺二二三・一二七A（一五三三英訓写）

57 金剛心断

一卷

東大寺二二三、一二七B（二四九一英憲写）

58 金剛心断

一卷

東大寺二二三・一二七C（写）

59 金剛心断

一卷

東大寺二二三・一二七D（写）

60 金剛心断

一卷

東大寺二二三・一二七E（写）

61 金剛心断

一卷

東大寺二二三・一二七F（写）

62 金剛般若義疏卷第四

一冊 吉藏

東大寺一一一七七（一五一〇英訓写）

【サ】

63 西方声聞義

一卷

東大寺二二三・二五五B（写）

64 最勝第二卷問答

一卷

東大寺二二三・一九五（二三二四範宗写）

65 三車四車

一卷

東大寺二二三・一二七A（写）

66 三車四車

一卷

東大寺二二三・一二七B（写）

67 三種方言略抄

一卷

東大寺二一三・三三〇（英算写）

68 三乘通教

一卷

東大寺二二三・二四七（写）

69 三論円宗四種釈義略抄

一卷

東大寺二二三・一八四（一五一八快憲写）

70 三論方俱舍方論義章

二卷

東大寺二二三・一八一（写）

- | | | | |
|----|--------------|----|---|
| 71 | 三論家疏章(拔書) | 一帖 | 宝生院九八二五〇二七(写) |
| 72 | 三論勸学抄(上・末) | 一卷 | 東大寺一二三一二二三(延管写) |
| 73 | 三論勸学抄(中・下) | 二卷 | 東大寺一二三一二二六A(一六二五実訓・英憲写) |
| 74 | 三論玄義 | 一卷 | 東大寺一二三一二二四・二五(刊)、正大一一九一二(刊)、龍大二六四一四(一六六七刊)、正大一一九一四五(二七〇一刊)、谷大 余大三九〇(同上)、京大一二四サ二(同上)、龍大二六四一六(一八七七刊)、京大六サ一二(同上)、高大 寄一一四(同上)、哲学堂(同上)、東大寺一二一二二六〇一二八(室町時代刊)、谷大 余大一一〇七(清光緒二五、一八九九刊)、京大藏六サ一一(同上) |
| 75 | 三論玄義科玄譚 | 二卷 | 東大寺一二三一二三二B(一七九一榮天写) |
| 76 | 三論玄義科註 | 七卷 | 尊祐(一六八五撰) 日大藏六一、仏教大系一五 |
| 77 | 三論玄義科判 | 一卷 | Cf. 仏教大系解題 |
| 78 | 三論玄義開顯 | ? | 太空 Cf. 仏教大系解題 |
| 79 | 三論玄義開講説要 | 一卷 | 東大寺一二三一二三三 |
| 80 | 三論玄義頭書(首書) | 一卷 | 鳳潭(二七〇一刊) 仏教大系一五 |
| 81 | 三論玄義肝要抄 | 四卷 | 東大寺一〇四一〇三(卷一末・二・三・五、鎌倉時代写) |
| 82 | 三論玄義肝要抄卷第二 | 一卷 | 東大寺一二三一二三九A(盛賢写) |
| 83 | 三論玄義肝要抄卷第一本末 | 二卷 | 東大寺一二三一二四〇(一六九四一六九五秀寛写) |

84	三論玄義肝要抄(末)	一卷	東大寺一二三四一
85	三論肝要抄第二	一卷	東大寺一二三四二A(写)
86	三論玄義肝要抄	一卷	東大寺一二三四二B(写)
87	三論玄義肝要抄卷一、五	三冊	龍大二六四一一〇(一二三四九以前写)、谷大 長保二六四(写)
88	三論玄義抄(肝要抄)	三卷	龍大二六四一一一(写)
89	三論玄肝要抄	四卷	高大藏(一六八四道憲写)
90	三論玄肝要抄	五卷	高大藏(一六八四道憲写)
91	三論玄義記	二卷	龍大二六四一一二(二七九一一一八四七宝雲写)
92	三論玄義記(聴記)	二卷	龍大二六四一一五(二七六九一一八四一曇龍写)
93	三論玄義見聞下	一卷	東大寺一二三三七(庸性写)
94	三論玄義懸談(譚)	一卷	龍大二六四一一四・一五・一六(二七三〇一一七八二慧雲写)、上野図書館 宗一八(二八九七刊)、谷大 余洋一八一(刊)
95	三論玄義懸譚纂解	一卷	谷大 長保二六五(二七三五写)
96	三論玄義懸談及隨聞記	一卷	谷大 余大四〇〇七(一九〇五山本儼識写)
97	三論玄義玄談	一卷	宜然(一一八一七写) 仏教大系解題
98	三論玄義玄談略抄	一卷	龍大二六四一一七(写)
99	三論玄義檢幽集卷一	一卷	東大寺一二三三四(一四三二延海写)
100	三論玄義檢幽集卷二、三	二卷	東大寺一二三三六(一六三三実訓写)
101	三論玄義檢幽集卷四、七	四卷	東大寺一二三三五(英訓写)

102	三論玄義檢幽集	七卷	澄禪	正大一一九一七〇九（一六六一刊）、龍大二六四一二七（刊）、谷大 余丙六四（刊）、高大 寄一一四（刊）
103	三論玄義光然鈔	一卷	僧朗	宝生院三二二九（写）
104	三論玄義甲申記（筆記）	一卷	安休寺講（二七七五）	龍大二六四一二九（一八二四写）
105	三論玄義講說	一卷	（一九二一竟悟刊）	
106	三論玄義講述	三卷		
107	三論玄義講錄	二卷	谷大 余大四六四〇（曉〔竟〕悟写）	
108	三論玄義講錄	四卷	高大 寄一一四（常明写）、龍大二六四一一九（写）、谷大 余大二七五七（写）	
109	三論玄義講錄	一卷	道空（一一六九三）	高大 寄一一四（一八八九写）
110	三論玄義講錄	一卷	蜂屋良潤（一八二七—一九〇五）	龍大二六四一二〇（写）
111	三論玄義講錄	一卷	深総（一一八三九）	谷大 余大二二三四（写）
112	三論玄義講錄	一卷	谷大 長保二六六（一七三五慧雲門人写）、哲学堂や一中三、や一 右三（写）	
113	三論玄義私	一卷	東大寺一二三十三八B（二四八四盛賢写）	
114	三論玄義私考	一卷	谷大 長保二六一（二七九六写）	
115	三論玄義秀義抄	八卷	東大寺一二三十一一四（訓秀写）	
116	三論玄義秀義抄卷一、二、三、六、八	五卷	東大寺一二三十一一五（二四一五—一四一八光祐写）	
117	三論玄義秀義抄第二	一卷	東大寺一二三十一一六A（一四三一賢祐写）	
118	三論玄義秀義抄第二	一卷	東大寺一二三十一一六B（一四六一春若丸写）	
119	三論玄義秀義抄第三	一卷	東大寺一二三十一一七（一五三〇快憲写）	

120	三論玄義秀義抄第六	一卷	東大寺二二三・一一八（二四九五実訓写）
121	三論玄義秀義抄第六	一卷	東大寺二二三・一一九（写）
122	三論玄義秀義抄第七	一卷	東大寺二二三・一二〇（二四三三実俊写）
123	三論玄義秀義抄第八	一卷	東大寺二二三・一二一・一二二（写）
124	三論玄義秀義抄	八卷	秀海（一三五七―） 谷大 余大二五六二（一九一四写）
125	三論玄義鈔（桂宮鈔）	三卷	貞海（一三四二） 谷大 余大二〇九六、一七五八（写）、高大 寄一四一（写）、龍大二六四・一三（二七三五写）、大正七〇
126	三論玄義鈔（桂宮鈔）	三帖	宝生院三二三九（一四一九写）
127	三論玄義桂抄上中下	一冊	東大寺二二三・一九七（二七四八写）
128	三論玄義抄	二卷	貞海講堯円記（一三四七写） Cf. 仏教大系解題
129	三論玄義辛丑録	二卷	円琛（一八四一） Cf. 仏教大系解題
130	三論玄義隨聞記	一卷	高野山三寶院（写） Cf. 国書総目録
131	三論玄義喰受記	一卷	玄智（一七九四） 写（存否不詳） Cf. 仏教大系解題
132	三論玄義大氏記	四卷	栄天（二七三七―一七九四） 写（存否不詳） Cf. 仏教大系解題
133	三論玄義大例	一卷	道空（一六九三―） 写（存否不詳） Cf. 仏教大系解題
134	三論玄義聽記	四卷	慧雲（二七三〇―一七八二） 龍大二六四・一二六（写）
135	三論玄義聽聞集	一卷	東大寺二二三・三九B（興定写）
136	三論玄義丁卯記	一卷	智明（一八〇七） 写（存否不詳） Cf. 仏教大系解題
137	三論玄義抜出記	八卷	如実 谷大 余大一・一二三、龍大二六四・一二八（二、四欠）、 高大 寄一・一四（一八九〇、一八九二写）
138	三論玄義別録	一卷	谷大 余大二六四六（写）

139 三論玄義旁通
140 三論玄義誘蒙

五卷 齊中
三卷 聞証(二六八六) 東大寺藏?(写)、齊中は東大寺僧
谷大 余大九九(刊)、正大一一九一一〇・一一(刊)、
龍大二六四一一・二三・二三(刊)、高大 寄一一四(刊)、
哲学堂や一 中七(刊)、大正七〇、仏教大系一五

141 三論玄義誘蒙講義

一卷 明真(二七七七) (写) Cf. 仏書解説大辞典
谷大 余大三五四六(写)

142 三論玄義要集

一卷 円了(写) Cf. 仏書解説大辞典

143 三論玄義要録

一卷 余大四一二〇(一八九二蓮元慈広写)
Cf. 仏書解説大辞典

144 三論玄義録

一卷 余大四一二〇(一八九二蓮元慈広写)

145 三論玄聞書

一卷 余大四一二〇(一八九二蓮元慈広写)

146 三論玄聞書

一卷 余大四一二〇(一八九二蓮元慈広写)

147 三論玄私考

一卷 余大四一二〇(一八九二蓮元慈広写)

148 三論玄私示

一卷 余大四一二〇(一八九二蓮元慈広写)

149 三論玄私

一卷 余大四一二〇(一八九二蓮元慈広写)

150 三論玄疏文義要

一〇卷 珍海(二〇九二一一一五二) 龍大二六四一一三〇(一四八四清涼院写)
(写) 京大二六サ一六(写)、正智院(天保年間写本
藏)、大正七〇、日仏全三三

151 三論玄疏問答

三卷 頼超(一一一八四一) 日大蔵六一

152 (三論) 玄疏問答

三卷 頼超(一一一八四一) 東大寺一〇四一一一(一一八四自筆本)

153 三論玄疏拾文抄第二

一卷 宝生院三一二八(写)

154 三論玄要

一卷 太虚 谷大 余大三八〇三(刊)、民国(刊)

155 三論古論草(首欠)

一卷 東大寺一〇四一一三三(一三三二写)

156	三論興縁	一卷	聖守（一二一八—一二九一）東大寺一〇四—一三三（一三三二写）、大正七〇、日大藏六一
157	三論綱要	一卷	東大寺二二三—一〇（元禄時代写）
158	三論宗	一卷	東大寺二二三—二A（写）
159	三論宗嘉祥忌祭文	一冊	東大寺（一八〇六写）
160	三論宗覚	一卷	東大寺二二三—一九一（写）
161	三論宗経論章疏目錄	一卷	東大寺二二三—A（写）
162	三論宗経論章疏目錄	一卷	京大 藏二サ一（写）、龍大二〇—二四（写）、高大寄一—四（写）、日仏全九五
163	三論宗見聞	一卷	日向（一二五三—一三三四）日蓮宗宗学全書金綱集第二
164	三論宗綱要	一卷	靈雄・義観 龍大二六四—一（写）
165	三論宗綱要	一冊	前田慧雲（一九二〇）
166	三論宗講師初心抄	一卷	頼賢 東大寺二二三—四一（写）
167	三論宗響影章	一卷	法実（一七八九）谷大 余大三一九四（一九二七写）
168	三論宗始学抄	一卷	東大寺二二三—四九（写）
169	三論宗初心初学抄	一卷	東大寺二二三—一（一八二一隆英写）
170	三論宗初心初学鈔	一卷	大正七〇
171	三論宗初心初覚抄	一卷	東大寺二二三—九（二六九二公祐写）
172	三論宗初心抄	一卷	東大寺二二三—四六（写）
173	三論宗章疏	一卷	安遠（八四四—九二四）大正五五
174	三論宗定講	一卷	真英 東大寺二二三—三一（写）

(三論宗肇論↓肇論の項をみよ)

175	三論宗通途所用名目	一卷	東大寺一二三三(一八〇九隆英写)、龍大二〇二二二四(写)、高大 寄一一四(写)
176	三論宗通途所用名目	一卷	東大寺一二三一二(一二七二六浄俊写)
177	三論(宗)判断集	三卷	高大 寄一一四(写)、龍大二〇二二二四(写)
178	三論宗要(諸経拔書)	一卷	東大寺一二三一二B(写)
179	三論宗要抄	三卷	高大 寄一一四(一二七二五写)
180	三論宗要文	三帖	宝生院七四九八〇〇(一二三〇八写)
181	三論宗要文下(尾欠)	一帖	宝生院七九七七(写)
182	三論宗濫觴	一卷	薬師寺藏(一五三四写)、正智院藏(写)、大正七〇
183	三論宗類聚目錄	一卷	高野山三宝院藏(一七七七写)
184	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二三五(英祐写)
185	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二三六(英憲写)
186	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二四八(弘観写)
187	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二五〇(公胤写)
188	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二五一(一六八九浄俊写)
189	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二五三(英経写)
190	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二五四(性覚写)
191	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二五六(寛盛写)
192	三論宗論義	一卷	東大寺一二三一二五七(良叡写)
193	三論宗論義第二	一卷	東大寺一二三一二五八(一七三六庸訓写)

194	三論宗論義	一卷	東大寺二二三・一六二(写)
195	三論宗論義	一卷	東大寺二二三・一六三(写)
196	三論宗論義雜抄	一卷	東大寺二二三・一六〇(写)
197	三論宗論義集	一卷	東大寺二二三・一三〇(一八一〇成宥写)
198	三論宗論論抄	一卷	東大寺二二三・一四二(興順・英寛写)
199	三論宗論義草	一卷	東大寺二二三・一八二(重順写)
200	三論宗論義古草目錄	一卷	東大寺二二三・一二〇(一七六四公祥写)
201	三論宗論義問用抄	一卷	東大寺二二三・一四三(宗助写)
202	三論宗論草	一卷	東大寺二二三・一三九(写)
203	三論宗論草	一卷	東大寺二二三・一四四(写)
204	三論宗論草	一卷	東大寺二二三・一四五(写)
205	三論宗論草	一卷	東大寺二二三・一六一(公俊写)
206	(三論宗事) 名義集	一卷	東大寺二二三・一二一(写)
207	三論章疏	一卷	東大寺二二三・一B(写)
208	三論真如縁起事	一卷	日大藏六一
209	三論祖師伝(上・中・下)	一卷	高大 寄一・一四(一七二五写)、日仏全六五
210	三論祖師伝(下)	一卷	東大寺二二三・一五(江戸時代写)
211	三論祖師伝集	三卷	東大寺一〇四・一〇一(写)、日仏全六五
212	三論祖師伝集卷下(尾欠)	一卷	東大寺二二三・一四(写)
213	三論祖師伝集(上・中)	一卷	龍大二九六・二二・一三(写)
214	三論雜々名目拾連	一卷	東大寺二二三・一〇三(真鏡写)

(三論大義鈔↓大乘三論大義鈔の項をみよ)

216 三論本頌 一帖

宝生院九〇・三二(刊、素慶開板か)

215 三論伝来由来(三論宗初心初学抄付箋) 一卷

東大寺一二三・一六(江戸時代写)

217 三論名教抄 一五卷

珍海(二〇九二―一一五二) 高大 寄一・一四(二八九〇写)、大正七〇

218 (三論) 名教抄 一〇冊

珍海(二〇九二―一一五二) 東大寺二二三・一三(英憲筆)

219 三論遊意 一帖

宝生院三二・四〇(二三四八写)

220 三論遊意義 一卷

続蔵一七三・三

(三論要鈔↓三論宗要抄の項をみよ)

221 三論要心鈔 一卷

龍大二〇・二四(写)、高大 寄一・一四(写)

222 三論略章 三卷

高大 寄一・一四(写)、続蔵二二・二三

(大乘三論略章の項をみよ)

223 三論々義草(五種仏性・因見法身・金光会三) 一卷

東大寺二二三・一四〇(頼賢写)

224 三論論義草 一卷

東大寺二二三・一九二(写)

225 三論論義草 一卷

東大寺二二三・一九三(写)

シ

226 四種積義 一卷

東大寺二二三・二五〇(写)

(四論玄義↓大乘四論玄義の項をみよ)

227 自宗論草 一卷

東大寺二二三・一五九(一八四九寛海写)

228 七法不住 一卷

東大寺二二三・一二三(写)

229 奢劫不同 一卷

東大寺二二三・二四八A(一五四四宗弘写)

230	奢劫不同	一卷	東大寺二二三一二四八B (写)
231	衆生正因	一卷	東大寺二二三一二四六 (写)
232	宗 (菩薩索車・唯識無境)	一卷	東大寺二二三一一三七 (英訓写)
233	宗論義	一卷	東大寺二二三一一五二 (盛賢写)
234	周顒三宗	一卷	東大寺二二三一一〇七 (写)
235	十二聽聞撰出抄上卷	一卷	東大寺二二三一五二 (一三一六住心写)
236	十二門論	一卷	谷大 余大三八五 (二六六四刊)、龍大二三三三五 (同上)、 高大 寄一一四 (同上)、正大一九一三一 (同上)、 谷大 余大六〇 (一七一刊)、京大 藏一シー一〇 (一八九五刊)
237	十二門論 (疏) 挙要	一卷	龍大 (写本)
238	十二門論宗致義記	二卷	京大 藏六シ一五 (一七一刊)、高大 寄一一四 (同上)、 谷大 余大六一 (同上)、龍大二四三三一 (同上)、 正大一九一三五 (同上)、京大 藏六シ一四 (一八九五刊)、大正四二
239	十二門論宗致義記玄談	一冊	龍大二〇三三四七 (写本)
240	十二門論疏	三卷	大正四二、続藏一七三二五
241	十二門論疏一卷 (首欠)	一冊	東大寺二二三一五一 (写)
242	十二門論疏	三卷	京大 藏六シ一二 (写)、高大 寄一一四 (写)、高大 寄一一四 (刊)、永觀堂 (二二〇七写)
243	十二門論疏挙要	一卷	龍大? (写)

244	十二門論疏抄出上	一卷	聖然說・尋惠記	東大寺一〇四・一二九（一二三〇写）、谷大 余大一二三五
245	十二門論疏註釈（首欠）	一卷	〇（写）、日大藏五三	
246	十二門論疏問答	一冊	東大寺一〇四・一三〇（鎌倉時代写）	
247	十二門論疏聞思記	一卷	高大 寄一・一四（写）	
248	十二門論疏聞思記上	一卷	大正六五、日大藏五三	
249	十二門論疏聞思記末	一卷	東大寺一〇四・一二七（一二三〇五写）、高大 寄一・一四	
250	十二門論抄	一卷	（写）、谷大 余大二四二五（写）	
251	春季談義不審（二諦義）	一卷	東大寺一〇四・一二八（鎌倉時代写）	
252	春季談義不審	一卷	東大寺一二三・一〇四（一六三五実慶写）	
253	春季談義不審義疏	一卷	東大寺一二三・一〇五（一六三五実快写）	
254	春季別宗談義不審有無門下	二卷	東大寺一二三・一〇六（一六三八浄慶写）	
255	春期大乘講論義	七卷	東大寺一二三・一〇七（一六四〇——一六四六実延写）	
256	春期大乘講論義（着到）	九卷	東大寺一二三・一三三（写）	
257	初業不愚	一卷	東大寺一二三・一三四（写）	
258	諸講問論義	一卷	東大寺一二三・一五六（写）	
259	生仏増減	一卷	東大寺一二三・一五五（一七一六英範写）	
260	性宗戒体分別篇	一卷	東大寺一二一・一六四（崇憲写）	
261	性浄万徳	一卷	東大寺一二三・一二一 A（英訓写）	
262	性浄万徳	一卷	東大寺一二三・一二一 B（写）	

725 付録 三論宗関係典籍目録

278	浄名玄論略述（卷四欠）	七冊	智光	東大寺一一一六八（一二五一顯慶筆）、日大藏一四
279	浄名容入	一卷		東大寺一二三一二三三（写）
280	肇論	一卷	僧肇	金沢文庫（折本、素慶開板本？）、大正四五、統藏二一 一
281	三論宗肇論	一帖	僧肇	宝生院三二四二（二三二六写）
282	肇論聞書	一冊	貞海	宝生院三二二七（二三四〇写）
283	肇論疏	三卷	慧達	京大 藏一四七一（写）、統藏二乙二三四
284	肇論疏	三卷	元康	大正四五、統藏二一一
285	肇論疏（上・中・下）	三卷	元康	東大寺一一一六六（鎌倉時代写）、京大 藏一〇七一 （写）、永觀堂（鎌倉時代写）
286	肇論疏（又は鈔）	三卷	慧澄	大正一切経刊行会（写、現在不明）
287	肇論疏科	一卷	遵式	京大 藏一九九三（写）、統藏二一一二
288	肇論疏序科文	一卷	曉月	京大 藏一〇七三（写）、統藏二一一二
289	肇論鈔（抄）涅槃無名論	一帖		宝生院三二二三五（二三二二写）
290	夾科肇論（残欠）	三卷	曉月	金沢文庫（二三〇六刊）、身延山文庫（下卷のみ）
291	夾科肇論序注	一卷	曉月	京大（写）、統藏二一一二
292	注肇論疏	六卷	遵式	統藏二一一二
293	肇論中呉集解	三帖	秘思説・浄源記	宝生院三二二七（二三四三写）、宸翰樓叢書（刊）
294	肇論集解令模鈔	二帖	浄源	宝生院三二二三五（二三四三写）
295	肇論集解令模鈔卷下	一冊	浄源	東文研四五八六（一九三四写）（欠多）
296	肇論集解令模鈔卷下	一帖	浄源	高山寺（写）

297 節釈肇論 二帖 夢庵
 298 節釈肇論 二帖 夢庵
 299 肇論新疏 三卷 文才

300 肇論遊刃 三卷 文才

301 肇論遊刃記拔粹 一卷

302 肇論略注 六卷 德清

303 物不遷正量証 一卷 道衡

304 物不遷正量論 二卷 鎮澄

305 物不遷正弁解 一卷 真界

306 真応寿量 一卷

307 真如縁起 (法身說法) 一卷

【ス】

308 醉入無余 一卷

309 雖復勤精 一卷

【セ】

310 浅深無異 一卷

尊経閣文庫(一二九九写)、『肇論研究』影印
 宝生院三二一三七(写)

龍大二六四二一五(一六六六刊)、高大 寄一二四(同上)、高大 寄一二四(一六七四刊)、正大一九一三七(同上)、哲学堂や一 左九(同上)

正大一九一三八(一六七四刊)、龍大二六四二一七(同上)、統蔵二一三

龍大二六四二一八(二七七五純識写)

京大 蔵一〇チ一四(一八八八刊)、統蔵二一四

統蔵二一四

統蔵二一四

統蔵二一四

東大寺二二三一二〇二(写)

東大寺二二三一一七七(写)

東大寺二二三一二六七B(写)

東大寺二二三一二六四(写)

東大寺二二三一二三六A(写)

311 浅深無異
312 浅深無異

一卷
一卷

東大寺一二三一二三六B (写)
東大寺一二三一二三六C (写)

【シ】

313 草木成仏
314 草木成仏
315 草木成仏
316 草木成仏
317 草木成仏 (非情成仏)

一卷
一卷
一卷
一卷
一卷

東大寺一二三一二四九A (一四四九般若海写)
東大寺一二三一二四九B (写)
東大寺一二三一二四九C (写)
東大寺一二三一二四九D (写)
東大寺一二三一二四九E (写)

【タ】

318 鉢中破病
319 大乘義
320 大乘義章 (首欠)
321 大乘義章

一卷
一帖
一帖
二六卷
慧遠
慧遠
慧遠

東大寺一二三一二〇五 (写)
宝生院九一一九三 (写)
宝生院八一一〇 (写)
東寺二四一一 (平安時代写、一二卷存、高大 寄一二〇
〜二四 (刊)、哲学堂 (刊)、大正四四、統藏二一一四、
二一一三)

322 大乘義章卷五雜々抄
323 大乘義章問答卷第十
324 大乘玄論

一冊
一卷
五卷
慧遠
慧遠
吉藏

宝生院三三一二九 (一二九五写)
醍醐寺四六六一八 (一二六一写)
金沢文庫 (一二九五刊)、高大 寄一一四、二四 (同上)、
龍大研仏 (同上)、東寺 (同上)、龍大二六四一二三三 (一

729 付録 三論宗關係典籍目錄

340	大乘玄論第二卷聽聞抄	二卷	東大寺一〇四一〇五(鎌倉時代写)
341	大乘玄論聞書	三卷	東大寺一〇四一〇六(鎌倉時代写)
342	大乘玄論聞書	一通	宝生院七八一〇六(写)
343	大乘玄聞書	一卷	東大寺二二三一六七(昌英写)
344	大乘論聞書抄	一卷	東大寺二二三一六八(写)
345	大乘玄論第二決疑鈔(首欠)	一卷	東大寺一〇四一一〇九(一二九九樹叡写)
346	大乘玄論決疑鈔	一卷	東大寺一〇四一一〇(鎌倉時代写)
347	大乘玄論卷第一注釈	一卷	東大寺一〇四一一三(住心写)
348	大乘玄論注釈	一卷	東大寺一〇四一一四(鎌倉時代写)
349	大乘玄科門	一卷	東大寺二二三一三二A(一八三四写)
350	大乘玄桂林鈔二諦義	二卷	東大寺二二三一五七(一四三五英祐写)
351	大乘玄一乘義桂林鈔本末	二卷	東大寺二二三一五八(一四三七聽海写)
352	大乘玄八不義桂林鈔本	一卷	東大寺二二三一五九(一四三五英豪写)
353	大乘玄論引文抄	三卷	東大寺二二三一六〇(一三二五—一三二六澄賢写)
354	大乘玄論引文之私抄	一卷	東大寺二二三一九六(宗覚写)
355	大乘玄論私記上	一卷	東大寺二二三一六一(一二五七写)
356	大乘玄論第一抄第七相即下	一卷	東大寺二二三一六二(英算写)
357	大乘玄論卷第一抄末	一卷	東大寺二二三一六三(写)
358	大乘玄論第一二諦義聞書	一卷	東大寺二二三一六四(一四七九良曄写)
359	大乘玄第一私示	一卷	東大寺二二三一六五(一四九九秀芸筆)
360	大乘玄第一下	一卷	東大寺二二三一六九(一五四六写)

361	(大乘玄第二)二諦義私示	三卷	英訓(一五四二)	谷大 余大二六〇一(一九一四写)
362	大乘玄論第一、二抄	六冊		東大寺二二三七七〇(一五四二—一五四七英訓写)[第一抄四冊、第二抄二冊]
363	大乘玄論第一抄	一冊		東大寺二二三七七一(英訓写)
364	大乘玄論第一、二諦義不審	一卷		東大寺二二三七七二A(写)
365	大乘玄二諦義聽書	一卷		東大寺二二三七七二B(一七六七崇憲写)
366	大乘玄論第一、二諦義抄	二卷	澄賢	故坂本幸男氏藏(一七七二崇憲写)
367	大乘玄論二私	一卷		東大寺二二三七七三(一四八〇延當写)
368	大乘玄論第二抄本末	二卷		東大寺二二三七七四(写)
369	大乘玄第二八不義聞書(表裏四枚のみ)	一卷		東大寺二二三七七五(写)
370	大乘玄第二聞書抄本	一卷		故坂本幸男氏藏(道憲写)
371	大乘玄八不義抄	一卷		谷大 余大二五六二(一九一四刊)
372	大乘玄仏性義引文抄末	一卷		東大寺二二三七七六(写)
373	大乘玄第三仏性義、内外有無門	一卷		東大寺二二三七七七A(英訓写)
374	大乘玄第三生疑抄	一卷	澄賢	東大寺二二三七七七B(写)
375	大乘玄第三抄(決疑抄)	一卷		故坂本幸男氏藏(一七七二崇憲写)
376	大乘玄一乘義抄	一卷		故坂本幸男氏藏(一七七三写)
377	(大乘玄論一乘義私記→一乘義私記(珍海)の項をみよ)	一卷		東大寺二二三七八(英訓写)
378	大乘玄論涅槃義	一卷		東大寺二二三七九(一五一二英海写)
379	大乘三論師資伝	一卷	円宗	宝生院三二四三(一三四四写)

380	大乘三論宗嗣承伝	一卷
381	大乘三論宗嗣資記	一卷
382	大乘三論大義鈔	四卷 玄叡
383	(大乘) 三論大義鈔	四卷 玄叡
384	(大乘) 三論大義鈔	四卷 玄叡
385	大乘三論大義鈔	一冊 玄叡
386	大乘三論大義鈔卷第四(後欠)	一冊 玄叡
387	大乘三論大義鈔卷第一、第三(尾欠)	二冊 玄叡
388	大乘三論大義鈔卷第四(後欠)	一冊 玄叡
389	大乘三論大義鈔	(四卷) 玄叡
390	大乘三論略章	一卷
391	大乘四論玄義	一二卷 均正
392	(大乘) 四論玄義	一二卷 均正
393	大乘正觀略私記	一卷 珍海

(大乘大義章↓鳩摩羅什法師大義の項をみよ)

東大寺一二三三七(一一七七二―崇憲写)
 東大寺一二三三八(一一七七二―崇憲写)
 大正七〇、日仏全三二
 東大寺一一一七三(藤原・室町時代写、卷一・二・三・四)
 東大寺一二三三一九六(一一七五写、卷一後欠)
 東大寺一二三三九七(興慶写)
 宝生院八一二二(二三四四憲朝写)
 宝生院三三一〇(写)
 宝生院二五二〇(二三四四写)
 東寺觀智院(一二四一写、高大 寄一一四(一七四一刊)、龍大二六四一三五(同上)、谷大 余大一一八〇(同上)
 東大寺一一一七六(二二二一写)、龍大二六四一三六(写)、京大 藏六サ一四(写)
 統藏一七四一
 龍大二四三九九〇(六冊、新写、京大 藏六シー、六サ一四(写)、哲学堂や一 左二三(写)
 谷大 余大一九八六(一九〇九写)、薬師寺(一七三八写)、正智院(古写本)

394	大乘法門章(第二、第三)	二卷	願曉(?!一八七四)	日大藏六一
395	大乘法門章第二、第三	二卷	願曉	東大寺一一一七四(一三五三写)、谷大 余大二五五九(写)
396	大智度論卷五十七、七十三	一卷一帖		東大寺一〇一五一(天平時代写)〔石山寺旧藏西暮点〕
397	大智度論疏	(現存七卷)	慧影	龍大二四三一二九(写)、高大 寄一二四(写)、京大 藏六タ一(二(写)、統藏一七四一三、一八七二三 東大寺一二三一二四四(晋英写)
398	大白牛車	一卷		龍大二四一二二五(写)
399	大般若經疏二	(現存九卷)	吉藏	谷大 長保二六七(写)、京大 藏五タ一六(写)、統藏 一三八一(二
400	大品經義疏	(現存九卷)	吉藏	宝生院一四二六(吉野時代写)
401	大品經義疏	八帖	吉藏	宝生院一四二五(写)
402	大品經義疏品目	一帖		宝生院八三六(写)
403	大品義疏卷第一(前欠)	一冊		龍大二四一二二六(写)
404	大品般若經遊意	一卷	吉藏	高大 寄一二三(写)、谷大 長保二六三(写)、京大 藏五タ一四(写)、大正三三、統藏一三八一一
405	大品經遊意(大品遊意)	一卷	吉藏	東大寺一二三一二三(写)
406	提婆達多	一卷		東大寺一二三一二八(一五三六頼賢写)
407	提婆品訳	一卷		
408	中觀論疏	二〇卷	吉藏	大正四二、統藏一七三三、四

【チ】

409 中論疏

二〇卷 吉藏

410 中觀論疏記(卷第一本、二、三、五、七、八) 現存六卷 安澄

411 中觀論疏記卷第六末 一卷 安澄

412 中論疏記(卷第一本、二、三、五、七、八) 現存六卷 安澄

413 中論疏記卷第二 一卷 安澄

414 中論疏記卷第三末、七本 二卷 安澄

415 中論疏記卷第五末、八本末 三卷 安澄

416 中論疏記 八卷 安澄

417 中觀論二十七品別釈 一卷 快憲

418 中道宗論義講師草 一卷 龍樹

419 中論 四卷 龍樹

420 中觀論卷第三 一卷

421 中論偈頌 一卷

422 中論偈頌 一卷

423 中論疏卷上註釈 一卷

正大一一九一五六、二一(刊)、高大 寄一一四(刊)、京大 藏六チ一二(刊)、龍大二〇四三一二(刊)、谷大

余大三八七(刊)、哲学堂や一 右一三(刊)、東寺

日大藏五一

東大寺一一一六二(鎌倉時代写)

龍大二四三三一一三(智舜写)、大正六五

東大寺一一〇六〇(二二八八藏海筆)

東大寺一一〇六一(二二〇二一一二〇三写)

東大寺一一〇六三(南北朝時代写)

谷大 余大三三四(二八九四写)、高大 寄一二四(一九〇三写)

東大寺(一七六九写)、大正六五

東大寺一二三一二九(写)

正大一一九一一八、一九(二六六四刊)、谷大 余大三

八六(同上)、正大一一九一二〇(黄檗版)、高大 寄一

一四(同上)、大正三〇

東大寺一〇一四二(写)

東大寺一一二四四、四五(二二九二刊、大安寺版)、東

大寺一一二一五五

宝生院(一二九一写、卷子本折本)

東大寺一〇四一二〇(鎌倉時代末写)

424	中論疏開書	一卷		宝生院三二二三二（一二七四憲朝写）
425	中論疏玄指第二	一卷		東大寺一〇四一一一七（一三〇五道曉写）
426	中論疏挙要	三卷		京大（義範写）
427	中論疏抄（自第一至第五）	一卷		東大寺一〇四一一一八（鎌倉時代末写）
428	中論疏第一（末抄）	一卷		東大寺一〇四一一二一（鎌倉時代写）
429	中論疏第一補闕抄（末分）	一卷	澄賢	東大寺二二三十四四A（一三三〇写）
430	中論疏	一卷	澄賢	東大寺二二三十四四B（一七七二崇憲写）
431	中論疏第二（抄）	一卷		東大寺一〇四一一二一（一二八七写）
432	中論疏第三聽聞集	一卷		宝生院三二二三三（写）
433	中論疏開思記第一	一卷	（藏海）	東大寺一〇四一一一五（鎌倉時代写）
434	中論疏開思記第六、七、八	一卷	藏海	東大寺一〇四一一一六（一一五B）（一二九二写）
435	中論疏要文	一卷		東大寺二二三十四六A（一五二七快憲写）
436	中論疏輪繩	二卷		東大寺二二三十四五（寥海写）
437	中論開解抄草案（卷一、二、六、七）	四卷		東大寺二二三十四八（一七七四—一七八一崇憲写）
438	中論考第六	一卷		東大寺二二三十四九（一七七四衆宝写）
439	中論第一中疏拔書	一卷	庸性	東大寺二二三十五〇（写）
440	中論品釈（中觀論二十七品別釈）	一卷		東大寺二二三十四六B（一五三七写）
441	中論通別	一卷		東大寺二二三一二五一A（写）
442	中論通別	一卷		東大寺二二三一二五一B（写）
443	中論聞薰抄	五卷		東大寺二二三十四七（一七七四崇憲写）

【シ】

444 通明空有

一卷

東大寺二二三一二一〇（写）

【三】

445 二月堂論義

二卷

東大寺二二三一二六七（写）

446 二乘聖者

一卷

東大寺二二三一二六一（写）

447 二乘通力

一卷

東大寺二二三一二六二（写）

448 二乘本空秀義抄第七

一卷

東大寺二二三一二五八（写）

449 二藏判教

東大寺二二三一二四五A（写）

450 二藏判教

東大寺二二三一二四五B（写）

451 二藏判教

東大寺二二三一二四五C（写）

452 二藏判教

東大寺二二三一二四五D（写）

453 二藏判教

東大寺二二三一二四五E（写）

454 二諦為宗

東大寺二二三一二二六A（写）

455 二論為宗

東大寺二二三一二二六B（写）

456 二諦為宗

東大寺二二三一二二六C（写）

457 二諦為宗

東大寺二二三一二二六D（写）

458 二諦義

三卷 吉藏

正大一一九一四（一六九七刊）、京大 藏一五二一（一七〇九刊）、大正四五、統藏二二二三

459 二諦義私記

二帖 実敏（七八八―八五六） 宝生院三二三三八（写）

460 二諦章（上・中・下）

三卷 吉藏 東大寺一一一六四（鎌倉時代写）

461	二諦章卷中	一卷	吉藏	東大寺一一一六五(鎌倉時代写)
462	二諦章(上・中・下)	一冊	吉藏	東大寺一一一九八(写)
463	二諦章	三卷	吉藏	龍大二六四一三七(二七〇九刊)、高大 寄一一四(同上)、谷大 余大四五三(同上)、哲学堂や一 左二(同上)
464	二諦章卷下聞書	一卷		宝生院七九四八(写)
465	二諦聽書	一卷		東大寺一二三九九(一七五七慧存写)
466	二諦並觀	一卷		東大寺一二三一二四(写)
467	二智斷惑	一卷		東大寺一二三一二三五(写)
468	如来騫除	一卷		東大寺一二三一八五(英胤写)
469	仁王性種	一卷		東大寺一二三一二〇三(写)
470	仁王天王	一卷		東大寺一二三一二六五(写)
471	仁王般若經疏	六卷	吉藏	正大一二七七七八(二六六一刊、谷大 余大六八(同上)、京大 藏五二八(同上)、大正三三、続藏一四〇一三
472	仁王般若經疏	三帖(卷)	吉藏	醍醐寺二三八九(一九八写)、東寺一七七七
473	仁王般若經疏卷上	一卷		東大寺一二三一七九(写)
474	仁王經疏下	一卷		東大寺一二三一八〇A(英賢筆)
475	仁王般若經疏卷上	一卷	吉藏	東大寺一二一七八(二二〇二澄円写)
476	仁王般若經疏卷中	一卷	吉藏	東大寺一二一七九(室町時代写)
477	仁王疏中	一卷		東大寺一二三一九四(訓秀写)
478	仁王拾玉抄(上卷勘文を含む)	五卷		東大寺一二三一八〇D、E(訓秀写)
479	仁王聽聞記上・中	一卷		東大寺一二三一八六(一五四六淨実写)

480 仁王疏中卷聞書 一卷
 481 仁王疏不審上 一卷
 482 仁王引文第三 一卷
 483 仁王経問答 一卷

【ネ】

484 涅槃経疏章 一帖
 485 涅槃経遊意 一卷 吉藏

東大寺二二三一八七（一三八九写）
 東大寺二二三一八七（快乗写）
 宝生院三二二四（写）
 東大寺二二三一九〇（写）

宝生院九八六八（写、天台か）
 宝生院三二二二（写）、高大 寄一二三（徳川時代写）、
 龍大二四一六一六（同上）、京大 藏一四ネ二（同上）、
 大正三八、続藏一五六一二

【ハ】

486 八識義章研習抄 三卷 珍海

487 八不安処 一卷

488 八不偈釈迦讚、等 一卷

489 八不偈略記 一卷

490 八不妙法 一卷

491 八幡宮勸学講問答抄 二卷 実快

（三論宗判断集、↓勸学抄等の項目もみよ）

492 八幡宮勸学講論議 一帖

宝亀院（写）

東大寺（写）、谷大 余大一九七二（一九〇九写）、大正
 七〇、日大藏六〇

東大寺二二三一二四一（写）

東大寺二二三三五一（一五六六浄祐写）

東大寺二二三一〇〇（写）

東大寺二二三二三九（写）

日大藏六二

493 八幡宮勸学抄
494 般若心経述義

一卷
一卷 智光

東大寺一二三・一三二（一七五一賢朝写）
東大寺一一一・八〇（一五二二写）、駒大二五二・四一五〇
（二七二〇写）、谷大 余大三九五二（二六六六刊）、駒大
二五三・四一二八（二七七刊）、龍大二四二・二六七（同
上）、高大 寄一一三三（同上）

【E】

495 眉見寺最勝十講論義
496 百論

七冊
二卷

東大寺一二三・一六五（写）

谷大 余大三八四（二六六六刊）、高大 寄一一四（同
上）、龍大二三三・一一、一二（同上）、正大一一九一・
二二（同上）、大正三〇

497 百論勸文集

一卷

東大寺一〇四・一二六（室町時代写）

498 百論下卷聞記抄

一卷

東大寺一〇四・一二五A（一三一〇珍憲写）

499 百論下卷聞記抄

一卷

東大寺一〇四・一二五B（鎌倉時代写）

501 百論疏（上・中・下）

六卷

大正四二、続藏一・八七・二
東大寺一〇一・一一五（鎌倉時代道智写）、京大 藏六ヒ・

502 百論疏

九卷 吉藏

正大一・一九一・二六（一六八〇刊）、龍大二三三・一四

503 百論疏中卷抄

一卷

（同上）、谷大 余大一一五・一七（同上）、高大 寄一一四
（同上）、京大 藏六ヒ・一（同上）
東大寺一〇四・一二四（一三三四住心写）

504 百論疏註釈上・下（巻首欠）

二巻

東大寺一〇四・一二三（鎌倉時代尋恵房写）

【乙】

505 仏性縁起

一巻

東大寺一二三・一二五A（一五三七興定写）

506 仏性縁起

一巻

東大寺一二三・一二五B（写）

507 仏性縁起

一巻

東大寺一二三・一二五C（写）

508 仏智常住

一巻

東大寺一二三・一二二（写）

509 分身応化

一巻

東大寺一二三・一二三〇（写）

【ハ】

510 別宗談義不審一乗義

一巻

東大寺一二三・一一一（一六九八庸性写）

511 別宗談義不審一乗義

一巻

東大寺一二三・一一二（一六九八普賢写）

【ホ】

512 方言義私記

二巻 観理（八九五―九七四） 宝生院三一四七（一三二九写）、谷大 余大二

五五六（一九一四写）

513 報応同異

一巻

東大寺一二三・一二〇八（写）

514 報応不起

一巻

東大寺一二三・一二五七（写）

515 法華義疏（法華経義疏）

一二巻 吉蔵

東大寺一一二・一二九、三〇、三一（一二九三刊、欠あり）、
宝生院特一六（折本）、比叡山天海蔵（一二九五刊）、醍
醐寺二二・二三（同上）、比叡山別当（一六九九刊）、京

533	法華經玄論（法華玄論）	一〇卷	吉藏
534	法華玄論卷第四、五、九（首欠）	三卷	吉藏
535	法華玄論卷第三、四、五	三卷	吉藏
536	法華玄論卷第三、十	二卷	吉藏
537	法華玄論	一〇卷	吉藏
538	法華玄論標條	一卷	吉藏
539	法華經統略	六卷	吉藏
540	法華經統略鈔略	一卷	吉藏
541	法華統略	六卷	吉藏
542	法華統略卷上	一卷	吉藏
543	法華統略卷中本	一卷	吉藏
544	法華教主	一卷	吉藏
545	法華教主	一卷	吉藏
546	法華教主	一卷	吉藏
547	法華遊意	一卷	吉藏

谷大 余大八二八（二六八三刊）、龍大二四一三九〇（同上）、高大 寄一一五（同上）、京大 藏八ホ一二（同上）、正大一四二一〇〇、一〇一（同上）
 高大 寄一一五（二二八二写）
 東大寺一一一四〇（鎌倉時代写）
 石山寺藏（院政期写）
 大正三四、統藏一四二二三
 正大一四二一〇二（二六八九刊）
 谷大 余大二三九五（写）
 龍大二四一三一七（写）
 宝生院三九一九（写）、京大 藏七ホ一九、二〇（写）、哲学堂の五 左一一（写）、統藏一四三一一
 東大寺一〇一一〇（貞觀時代写、国宝）
 東大寺二三一一八B（写）
 東大寺二三一一七三（二五二六快憲写）
 東大寺二三一二〇六A（写）
 東大寺二三一二〇六B（写）
 宝寿院藏（平安時代写）、高山寺藏（一〇七七写）、龍大二四一三一四（二六九一刊）、高大 寄一一五（同上）、京大 藏七ホ一二（同上）、正大一一四二一八（同上）、谷大 余大六九二（同上）、大正三四、統藏一四二一四

548	法華遊意疏	一帖	吉藏	宝生院三二四六(写、遊意と同本)
549	法華遊意私示	一帖		宝龜院藏(一二九三写)
550	法華遊意鈔第一	一卷		東大寺二二三一一三(一二八五快算写)
551	法華遊意聞書上	一卷		東大寺二二三一一四(興定写)
552	法華遊意私第一	一卷		東大寺二二三一一五(一五四二英訓写)
553	法華遊意聞書	一卷		東大寺二二三一一六(一五四三公雅写)
554	法華遊意抄	三卷		東大寺二二三一一七(訓秀写)
555	法華遊意鈔	四卷	中觀真空	不詳
556	法華遊意抄聞書	一卷		東大寺二二三一一八A(一七七四崇憲写)
557	法華遊意講錄	一卷		谷大 余大三二四一(常明写)
558	法華遊意詮要抄(首欠)	一卷		東大寺一〇四一三一(鎌倉時代写)
559	法花釈	一卷	珍海	宝生院三二一二二(一二三八写)
560	法華經二十八品并開結二經問答抄	一卷		東大寺一一三三三五(一六一三実英写)
561	法華經註釈	一卷		東大寺二二三一二五(一六二一一六一五訓秀写)
562	法華三十帖問答	一卷		東大寺二二三一二六(一七七三崇憲写)
563	法華諸品論義着到	一卷		東大寺二二三一二七(写)
564	法華諸品論義着到	一卷		東大寺二二三一二九(一六八九秀寛写)
565	法華問答	一卷		東大寺二二三一二八(一七四〇写)
566	法華經并開結二義論義	二卷		東大寺二二三一三〇(一六〇八真英写、一七八七慶親写)
567	法華經諸品論義	一卷		東大寺二二三一三一(写)
568	法華論疏(上・中・下)	三卷	吉藏	東大寺一一一三三八(一一一三写)

569 法華論疏

三卷 吉藏

高大 寄一・一五（一七一四刊）、龍大二四三六・一二二、

一二四（同上）、哲学堂や三 右一（同上）、大正四〇、

統藏一七四・二

宝生院二八・五（写）

東大寺一〇四四五二（鎌倉時代写）

東大寺一二三一二四〇A（一四一四盛賢写）

東大寺一二三一二四〇B（写）

東大寺一二三一二四〇C（写）

東大寺一二三一二一A（英豪写）

東大寺一二三一二一B（写）

東大寺一二三一二七四（一四四〇公基写）

東大寺一二三一二三三（写）

東大寺一二三一二七六（一五四二・一五四三頼賢写）

570 法華論疏

571 法華論義抄

572 法身有色無色事

573 法身有色無色事

574 法身有色無色有

575 法身說法

576 法身說法

577 菩薩索車

578 菩薩索車

579 菩薩索車引文・初章中仮

【マ】

580 万善成仏

581 万善成仏

582 万善成仏

583 万善成仏

一卷

一卷

一卷

一卷

東大寺一二三一二〇四A（一五四四宗弘写）

東大寺一二三一二〇四B（写）

東大寺一二三一二〇四C（写）

東大寺一二三一二〇四D（写）

【ミ】

584 弥勒経遊意

一卷

585 弥勒上下経遊意十重

一卷

東大寺一・一七〇（鎌倉時代写）、高大 寄一・二三（写）、
京大 藏一・ミ一二（写）、谷大 余大・一五八五（写）、大正
三八、続蔵一・三五十四
宝生院三・二二〇（写）

【ム】

586 無相宗論義上下

二卷

東大寺二・三二二八（晋懷写）

587 無明依正

一卷

東大寺二・三二二五四A（一五二二英訓写）

588 無明依正

一卷

東大寺二・三二二五四B（写）

589 無明依正

一卷

東大寺二・三二二五四C（写）

590 無量寿経義疏

一卷
吉蔵

高大 寄一・二三（一六七五刊）、正大一・二五二二六（同
上）、谷大 宗大三・〇二（一六九五刊）、京大 藏一・ム一二

（同上）、龍大・二四一五一九（同上）、高大 寄一・二三（一
七〇一刊）、大正三七、続蔵一・三三二一

【モ】

591 文殊講評定記

一卷

東大寺二・三二一六四（一六九九写）

592 聞一悟三

一卷

東大寺二・三二一二二（写）

593 聞上略説

一卷

東大寺二・三二二五六（写）

【ユ】

- 594 唯識無境 一卷 東大寺一二三一二三七(写)
 595 唯破不立 一卷 東大寺一二三一二三四(写)
 596 維摩詰經遊意 一卷 京大 藏五ユ一(写)
 597 維摩經遊意 一卷 吉藏 東大寺一一一六九(写) 龍大二四一七一三五(一七六八刊)、谷大 余大八七二(同上)
 598 維摩經遊意(首欠) 一卷 吉藏 宝生院三三一二(写)、高大 寄一一二三(写)
 599 維摩詰所說經疏(略疏) 五卷 吉藏 京大 藏五ユ一三(一六九八刊)、統藏一二九一二
 600 維摩經疏(又、維摩經嘉祥疏) 五卷 吉藏 谷大 余大八二五(写)、駒大二五八、三一三二(一六九八刊)、高大 寄一一二三(同上)、高大 寄一一二三(一九〇五刊)

- 601 維摩經疏会本(略疏) 五卷 吉藏 谷大 余大二六三一(一六九八刊)、龍大他
 602 維摩經義疏(広疏) 六卷 吉藏 宝寿院藏(平安時代写)、龍大二四一七一(写)、京大 藏五ユ一五、六、一五(写)、太正三八、統藏一二九一二

【リ】

- 603 梨耶真妄 一卷 東大寺一二三一二五二A(写)
 604 梨耶真妄 一卷 東大寺一二三一二五二B(写)
 605 梨耶真妄 一卷 東大寺一二三一二五二C(写)
 606 龍樹地位事 一卷 東大寺一二三一二六〇(写)
 607 龍池八講々問用意抄 一卷 東大寺一二三一二六九(一七五三晋懷写)

608 龍女發心

一卷

東大寺二三一二八(写)

【補遺】

609 三論宗論義

一卷

東大寺二三一二三八(英訓写)

610 三論宗論義草目錄

一卷

東大寺二三一二〇一(二八一七康弁写)

611 仁王經疏上(上・下)

二卷 行信

東大寺二三一一八〇B(一五八二覺秀写)

612 仁王經疏中下

二卷 西明

東大寺二三一一八〇C(覺秀写)

613 大乘菩薩入道三種觀

一卷 羅什

七寺(写)

〈著者略歴〉

伊藤隆壽（いとう たかし）

1944年 山形県高畠町に生まれる。

1967年 駒澤大学仏教学部仏教学科卒業。

1972年 駒澤大学大学院博士課程（仏教学）満期退学。

2010年 駒澤大学退職。

現 在 駒澤大学名誉教授。曹洞宗自性院住職。
博士（仏教学）。

著 書 『中国仏教の批判的研究』（1992年、大蔵出版）

『肇論集解令模鈔校釈』（共著、2008年、上海古籍出版社）

論 文 「道・理の哲学と本覚思想」

「漢訳仏典における靈魂不滅説」など。

三論宗の基礎的研究

2018年1月20日 第1刷発行

著 者 伊 藤 隆 壽

発 行 者 石 原 大 道

発 行 所 大蔵出版株式会社

〒150-0011 東京都渋谷区東 2-5-36

TEL. 03-6419-7073 FAX. 03-5466-1408

<http://www.daizoshuppan.jp/>

装 幀 者 CRAFT 大友

印 刷 所 三協美術印刷株式会社

製 本 所 東京美術紙工協業組合

© Takatoshi Ito 2018 Printed in Japan

ISBN 978-4-8043-0594-3 C3015